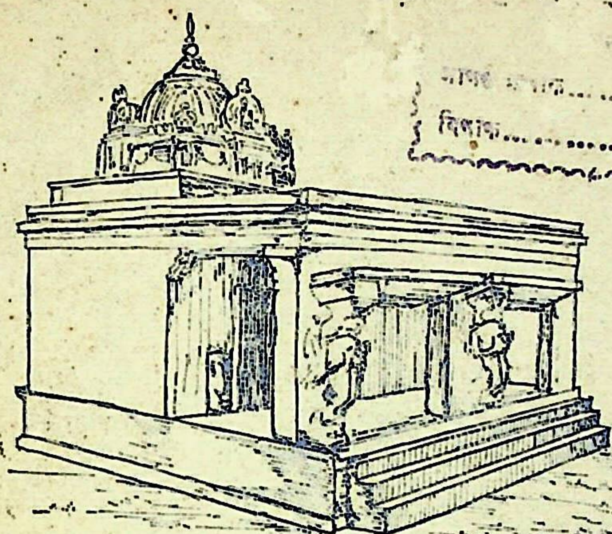




ŚRĪ SUREŚVARĀCĀRYA

॥ श्रीसुरेश्वराचार्यः ॥

(Śringeri and the River front)

Akhila Bhārata Saṁkara Sevā Samiti Publications

श्रीसुरेश्वराचार्यजीवितस्मरणम्

(प्रबन्धमाला)

ŚRĪ SUREŚVARĀCĀRYA

(A Commemoration Volume of Essays)

May 10, 1970.

Rs. Five

EDITORIAL STAFF:

Editor-in-chief:

T. L. Venkata Rama Iyer
Retd. Judge, Supreme Court of India,
President, Akhila Bhārata Saṁkara Sevā Samiti
and of the Śrī Sureśvarācārya Adhiṣṭhāna Jīrṇoddhāraṇa Kumbhābhiṣekam Committee, Madras.

Co-ordinating Editor:

K. R. Venkata Raman
(Gurubhaktaratna) Formerly Director of Public Instruction and Historical Records Officer (Pudukkottai), Formerly also Member of the Indian Historical Records Commission etc.
Editor '*Sri Sankara Kripa*'
Member, S. S. A. J. K. Committee.

Executive Officers:

M. P. L. Sastri } *Secretaries,*
K. V. Subbaratnam } *S. S. A. J. K. Committee.*



A GRACIOUS MESSAGE OF BLESSING

FROM

His Holiness Jagadguru

SRĪ SRĪ SAṀKARĀCĀRYA MAHĀSVĀMINAḤ

OF

SRINGERI SĀRADĀ PĪṬHA







श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यवर्य पदवाक्यप्रमाणपारावारपारीण यमनियमासन प्राणायाम प्रत्याहार ध्यानधारणासमाध्यष्टाङ्ग योगानुष्ठाननिष्ठ तपश्चक्रवर्त्यनाद्यविच्छिन्न श्रीशङ्करा-चार्य गुरुपरंपराप्राप्तषड्दर्शनस्थापनाचार्य व्याख्यानसिंहासनाधीश्वर सकलनिगमागम सारहृदय सांख्यत्रयप्रतिपादक वैदिकमार्गप्रवर्तक सर्वतन्त्रस्वतन्त्रादि राजधानी विद्यानगर महाराजधानी कर्णाटकसिंहासन प्रतिष्ठापनाचार्य श्रीमद्राजाधिराज-गुरु भूमण्डलाचार्य ऋष्यशृङ्गपुरवराधीश्वर तुङ्गभद्रातीरवासि श्रीमद्विद्या-शङ्कर पादपद्माराधक श्रीजगद्गुरु श्रीचन्द्रशेखरभारतीस्वामि

गुरुकरकमलसञ्जात श्रीजगद्गुरु शृंगेरी

श्रीमदभिनवविद्यातीर्थस्वामिनः ।

श्री शृङ्गेरी जगद्गुरुमहासंस्थानम्,
शारदापीठम् ।

शृङ्गेरी-कडूर् (मैसूर् स्टेट्)

निवेशस्थान– शृङ्गेरी

दिवस – 11—4—1970

आचार्यभगवत्पादानां शिष्येषु श्रीमत्सुरेश्वराचार्याः विशिष्टं पदं अर्हन्ति । द्वितीये चाश्रमे विश्वरूपाचार्याभिधया विख्याताः । इमे कर्मणि ब्रह्मणि च निष्णाताः । कर्मणां अनुष्ठानावसरे तदेव परं अमन्यन्त । अत्रैव च दृढा निष्ठा । कर्मपरं लोकमेव उत्तमं अमन्वत । तदानीं ब्रह्मवार्तामपि नासहन्त । आचार्यभगवत्पादानां व्याख्याप्रकारैः वेदस्य ब्रह्मतात्पर्यं अवाबुध्यन्त । अथ तु तेषां दृढः प्रत्ययः ब्रह्मण्येव । कर्म च अवरमभूत् । निष्क्रियात्मस्वरूपेणावस्थानलक्षणनैष्कर्म्यं परमं पुरुषार्थं ससाधनं बोधयितुं नैष्कर्म्यसिद्धिनामानं ग्रन्थं विरचय्य आत्मनः ज्ञाननिष्ठागरिष्ठतां प्राचीकशन् । बृहदारण्यकवार्तिकादीन् मुमुक्षुजनोपयोगिनः नैकान्निबन्धान् निबबन्धुश्च । भगवत्पादप्रतिष्ठापिते शृङ्गगिरिशारदापीठे तदाज्ञया ब्रह्मविद्यासंप्रदायं प्रकाशयन्तः प्रचारयन्तः अज्ञान् उद्धरन्तश्च व्यलसन् । तद्विरचितानां ग्रन्थानां तदीयचरितानां च संग्रहं बहुभाषामयं ग्रन्थं पुरातनमन्दिरसमुद्धरणावसरे श्रीवेङ्कटरामार्यप्रभृतयो भक्ताः प्रकाशयन्ते । तदिदमस्माकं तोषावहम् । आशास्महे पुण्यं कर्मेदं सर्वोपकारकं भूयादिति ॥

इति नारायणस्मरणम्

विद्यातीर्थः ।



Brahmavidyāsvarūpini Śri Sāradāmba
(Sringeri)



माला सुधाकुंभ विबोधमुद्रा
विद्याविराजत्करवारिजाताम् ।
अपारकारुण्यसुधाम्बुराशिं
श्रीशारदाम्बां प्रणतोऽस्मि नित्यम् ॥

Prostrations for ever and ever to Śāradāmbā,
the Ocean of Grace abundant,
Her lotus hands decked with
the rosary, the jar of nectar
and the *mudra* of Enlightenment
and of Knowledge.

PREFACE

The renovation and the Kumbhabhishekam of the *Samadhi* of Sri Suresvaracharya, is a memorable event in the religious history of this country. It signifies the triumph of the Vedic religion, and of the philosophy of the Vedanta. The Upanishads form the most valuable of the spiritual heritage of this country, nay, of the world. There was a time when it looked as if all this would pass into oblivion. It was then that the great Sankaracharya appeared and re-established the authority of the Vedas, and the supremacy of the Upanishads.

In order to preserve this valuable spiritual heritage for all time to come, and to ensure its propagation from generation to generation, the Bhagavatpada established in all the four quarters what are known as Amnaya Mutts. Among them the pride of place must be given to the Dakshinamnaya Mutt at Sringeri. It was the first Mutt to be established by the Bhagavatpada, and it was put in charge of Sri Suresvaracharya, for whose *Samadhi* Kumbhabhishekam is to be performed. It is no exaggeration to say that the Sringeri Mutt has been most successful in carrying out the objects with which the Amnaya Mutts were founded. From Suresvaracharya, down to the present, the thirtyfifth incumbent, Abhinava Vidya Tirtha Swami, there has been an unbroken succession of eminent Pontiffs, whose

record of achievements in the propagation of Vedanta has been superb and unequalled. The Sringeri Mutt is known as the Vyakhyana Pitha, and true to its name, many are the eminent Acharyas, who have written brilliant treatises, expounding the Advaita philosophy. The Mathadhipathis have been travelling far and wide, giving discourses on Vedanta, and inspiring faith in God and showing the way to self-realisation to the listeners. There is, besides, an institution at Sringeri devoted to the teaching of advanced studies in the Vedas and the Vedanta, and many are the eminent scholars and distinguished teachers all over India, including some Mathadhipathis of other Samkara Mutts, who have been the alumni of this institution.

Suresvaracharya, was, before he became a sishya of Sankaracharya, a staunch Mimamsaka, who believed that salvation could be attained only by the performance of the rites prescribed in the Vedas. Then he came into contact with the Bhagavatpada, and in a disputation with him, was converted to his view that it is Jnana that is the ultimate means of realisation of the Brahman, and not Karma. It is after this that he was named Suresvara and was installed as the head of the Sringeri Mutt. There is some controversy as to the real identity of the Mimamsaka, who became Suresvara. The traditional view is that he was called Mandana Misra in his Purva-Asrama. As against this it is stated that the writings of Suresvaracharya exhibit, both in point of the views expressed and the expressions used,

a marked difference from those to be found in the *Brahma-Siddhi* of Mandana Misra, and that Suresvaracharya was in his *Purvasrama* a Mimamsa scholar known as Visvarupa. Not much turns on the controversy, as it does not affect the value of the writings of Suresvaracharya as monumental expositions of Advaita.

Among the works of Suresvaracharya, the most important are his *Vartikas* on the *Taittiriya* and *Brihadaranyaka Upanishads*. They are in the nature of commentaries on the Bhashya of the Bhagavatpada on those Upanishads, and are unrivalled as brilliant and lucid exposition thereof. They are so outstanding in their merits, that Suresvaracharya came to be known popularly as the *Vartikakara*. *Naiskarmya Siddhi* is another work of Suresvaracharya, which ranks with the *Vartikas* in point of its importance. It sets out in four chapters the fundamental concepts of Advaita as expounded by Sankaracharya and this is as popular as it is valuable. There are also two other Vartikas of Suresvaracharya, which are commentaries on two Prakaranas of the Bhagavatpada–*Manasollasa* on *Dakshinamurti Stotra*, and *Pancikarana-vartika* on *Pancikarana*. The latter work is not as well known as it deserves to be and with a view to make it available to the reading public, it has been printed as a supplement to this publication, with the commentary of Sri Abhinava Narayanendra Sarasvati.

This publication is an expression of the homage paid by the spiritually minded India, to the great

OUR PRINTERS:

1 Sri Vani Vilas Press, Srirangam, Tiruchirapalli–6. (Samskrit, Tamil, Hindi and English)

2. Vavilla Press, Madras. (Telugu)

3. Sri Samkara Kripa Mudrana Prakasalaya, Mysore. (Kannada)

4. Pioneer Electric Printers, Palghat. (Malayalam)

5. Kalpa Printers & Publishers, New Alipore, Calcutta. (Bengali)

6. Indian National Press, Bombay. (Gujarati)

7. Sarada Mudrana Siddhi Mandiram, Poona. (Marathi)

All the sections were assembled and bound at the Sri Vani Vilas Press, Srirangam, to the Managing Director of which, Mr. V. Kothandaraman, we are indebted for the attractive format.

DRAWINGS:

Śrī Śaṁkara and Śrī Sureśvara in Sringeri by Mr. K. K. Raman, Chembur, Bombay.

The *adhiṣṭhānam* in perspective on the cover by Mr. K. R. Jagannathan of the School of Architecture, Madras.

The other blocks belong to the Sri Vani Vilas Press.

The Editors express sincere thanks for all the help from Mr. T. Ramalingeswara Rao (Madras), Mr. P. R. Hariharan (Mysore), Mr. P. S. Narayanan (Parli), Mr. P. Subramaniam (Calcutta), Mr. M. Sundaresan (Bombay), Prof. A. Subramaniam (Tiruchirapalli); Siromani K. S. Venkatarama Sastri (Srirangam), and Mr. V. A. Gadgil (Poona).



(Śrī Śaṃkara Bhagavatpāda — Sringeri)

ओं

वेदान्तोदरवर्ति भास्वदमलं ध्वान्तच्छिदस्मद्धियो
दिव्यं ज्ञानमतीन्द्रियेऽपि विषये व्याहन्यते न क्वचित् ।
यो नो न्यायशलाकयैव निखिलं संसारबीजं तमः
प्रोत्सार्याविरकार्षीद् गुरुगुरुः पूज्याय तस्मै नमः ॥
(नैष्कर्म्यसिद्धि ४-७७)

By Whom was proclaimed this stainless, luminous divine knowledge hidden in the Vedānta, which dispels the darkness of the mind, and which reveals the supersensuous but strikes not a single false note;

By Whom the seed of ignorance and of all the bondage of samsāra is dug out with the rod of reasoning,

To Him, the ever adorable Guru of Gurus my obeisance.

॥ श्रीः ॥



INTRODUCTION

यस्तं पूज्याभिपूज्यं परमगुरुममुं पादपातैर्नतोऽस्मि ॥

* * *

यत्पादावाश्रितानां श्रुतिशमविनयप्राप्तिरग्र्या ह्यमोघा
तत्पादौ पावनीयौ भवभयविनुदौ सर्वभावैर्नमस्ये ॥

Adoration to the three Gauḍa sages — Śrī Gauḍapāda, Śrī Sureśvarapāda and Śrī Jñānottamapāda, of the line of ācāryas of the Sringeri Śāradā Pīṭha, also called Vyākhyāna Pīṭha. Viśvarūpa was a Gauḍa Brahmin of Mithilā, belonging to the 'clan' of Miśras. *Miśra*, which is a surname, signifies respectability and culture, and the family of Viśvarūpa lived up to the noble traditions of the group. Viśvarūpa's father Paṇḍit Hima Miśra was honoured as *Rājguru* in Kashmir.

VIŚVARŪPA'S BIRTH-PLACE

Māhiṣmatī, the birth-place of Viśvarūpa is sometimes identified with Maheśvār on the Narmadā. Praised as the city of the legendary Kārtavīryārjuna, this Māhiṣmatī is also referred to by Kāḷidāsa in the *Raghuvaṃśa* as the capital of the Haihaya dynasty. It is now remembered for the temple which contains the tomb of Rāṇi Ahalyābhāi. A stream called Maheśvarī joins the main river, and on either side of the confluence is a temple to Śiva. In close vicinity are other temples to Śiva and Devī.

This volume carries two papers in Hindi, which dispute this identification and seek to prove that the Māhiṣmatī of

Viśvarūpa is the present village Mahiṣī in the Sahasra District of Bihar. Mahiṣī is a mere natural corruption of Māhiṣmatī. This conclusion may be examined against the back ground of history. From the time of Puṣyamitra Śuṅga down the centuries of Gupta rule, the cults and rites practised in North India and Madhyadeśa were predominantly Vedic; the kings performed *vājapeya* and *aśvamedha*, and the people adopted the Vedic or *āgamic* domestic rituals and worshipped Mahādeva, Nārāyaṇa Skanda, Sūrya and other Purāṇic gods and goddesses. Buddha was admitted as an incarnation of Viṣṇu. But in Eastern India including Bihar, Bengal and Assam, the orthodox revivalists met with fierce opposition from the Buddhist cults. The Sāmkhya, Nyāya, Vaiśeṣika and Yoga schools, that had a good following in Mithilā and Vaṅga, were pitted against powerful Buddhist schools, which with Nālanda as a centre, influenced considerable sections of the population and carried their teachings beyond the Himālayas to Tibet and China. Under the later Guptas of Magadhā there was another Vedic renaissance. Aditya Sena, and later, Śaśāṅka, who in a mad fury burned the bodhi tree in Gaya, were the symbols of the movement. The Gauḍas from the east, who later held sway over Magadhā supported the Vedic cults, but their dynasty was uprooted by Yaśovarman of Kanouj early in the 8th century. The Pālas, who then came to power, were ardent Buddhists though tolerant towards other faiths. The historian Tārānātha mentions the great Buddhist teacher Dharmakīrti as having lived at the time immediately preceding the reign of Gopāla—i.e., the end of the 7th and the first half of the 8th century.[1] His senior contemporary was the great teacher Dharmapāla. If tradition is to be believed, and there is no reason why this particular one should not, Kumārila Bhaṭṭa, studied Buddhist philosophy under Dharmapāla in Nālanda, and ended up with defeating his teacher in polemics. A strong advocate of the Vedic way of life, Kumārila reformulated the principles of Vedic exegis and further developed the Mīmāmsadarśana of Jaimini. To combat the Buddhists in Bihar, Kumārila must naturally have established his centre there, and it is said that he had his

academy at Kariyān near Darbhanga with which Viśvarūpa Maṇḍana Miśra might well have been associated. And Mahiṣī is near Kariyān.

The antiquities of Mahiṣī take us back to the centuries before Christ, and there are monuments and records that cover the span of centuries until recent times. The village is washed by the river Dharmamūlā. The principal deity is Tārā, much honoured by the Miśras. Here one sees the syncretism of Buddhist Vajrayāna and the Śiva-Śakti Tāntric creeds. On the one hand there is the association of Tārā with the Tathāgata Akṣobhya, and on the other the representations of Her three forms, known to Śākta Tantra as Sarasvati, Ugra Tārā and Ekajaṭā. To the Śākta worshipper, Tārā is one of the ten Mahāvidyā Devis. The Śākta requirement is further fulfilled by the presence of the Śiva Lingas to answer for the Śiva-Śakti or Bhairava-Bhairavī concept. Tathāgata Akṣobhya is conveniently changed into a form of Śiva the great Teacher. Vasiṣṭha[2] and Gautama, two great smṛtikartas are also associated and commemorated in the names of sacred pools. Tārā is also included among the subsidiary Devis in some *paramparas* of Śrī Vidyā worshippers. It should now be remembered that Kumārila is credited with having converted Buddhist places of worship into 'orthodox' shrines.

We may, in this connection, recall that a manuscript of *Gadyavallarī*, a treatise on Śrī Vidyā, was discovered by Rajendra Lal Mitra in Sitāmaṛhi, not far from Mahisī. This book enumerates the Guruparamparā from Śiva to Gauḍapāda-Saṁkara-Sureśvara and further on to Vidyāraṇya, just the paramparā of the Gurus of the Śringeri pīṭha of which Viśvarūpa as Śrī Sureśvarācārya was the first head after Śrī Śaṁkara. Inscriptions from Gaya mention some sanyasis of the Bhārati order, an order particularly associated with the Śringeri Pīṭha. These two factors taken together lend significance to our conclusion.

Another evidence is supplied by the *Guruvamśakāvya* of Lakṣmaṇa Śāstri of the Śringeri maṭh; which was composed

about 1736. The poem clearly says that Kumārila directed Śrī Śamkara to meet his disciple Viśvarūpa Maṇḍana in Magadhā [3]—शिष्यो ममास्ति मगधेषु स विश्वरूप. On reaching Magadhā Śrī Śankara saw the renowned gṛhasta Viśvarūpa 'the foremost among the wise'—

मगधं गतवान्ददर्श तं विश्वरूपगृहिणं विबुधाग्रगण्यम् । [4]

VIŚVARŪPA'S NAMES

Viśvarūpa was a Maṇḍana meaning an 'ornament of learning.' The *Guruvamśa Kāvya* clearly differentiates between Maṇḍana Miśra, the author of *Brahmasiddhi* who was a *gṛhasta* throughout life and Viśvarūpa Maṇḍana who became Sureśvarācārya. This distinction has been apparent in the writings of all the later advaita ācāryas, who have consistently held that the author of the *Brahmasiddhi* gives an independent interpretation of advaita which, in several essentials, differ from those of Śrī Śamkara and Śrī Sureśvara. Modern scholars of the eminence of Hiriyanna, Kuppusvami Sastri and Dinesh chandra Bhattacharya strongly uphold the distinction.

Curiously enough the poet Bhavabhūti is identified with Viśvarūpa. This identification is farfetched. Neither in Bhavabhūti's dramas nor in any of Śrī Sureśvara's works is there the slightest indication to suggest this interpretation. Bhavabhūti, born in Berar, rose to fame along with Vakpatirāja in the court of Yaśovarman of Kanouj (C. 730). The only reference available is a verse in the *Vibhāvanā*, a commentary on *Bālakrīḍā*, which reads—

यत्प्रसादादयं लोको धर्ममार्गस्थितः सुखी ।
भवभूतिसुरेशाख्यं विश्वरूपं प्रणम्य तम् ॥

Ganapati Sastri, the editor of *Bālakrīḍā* clarifies the statement as follows:—

धर्मशास्त्रव्याख्यातारं विश्वरूपं सुरेश्वरशब्देनैव परामृशति । तत्र भवभूतिशब्दस्तु शिवविभूतिरित्यर्थकः शिवभक्तत्वप्रकाशनार्थः शिवदासादिपदवत् किमप्युपनामधेयः स्यात् ॥ [5]

Bhavabhūti, meaning the 'splendour of Śiva' is a surname,

There is a tradition that at home Viśvarūpa's kinsmen used to call him affectionately Umbeka, and his wife Bhāratī, Umba.[6] We may incidentally mention here that Bhāratī was a daughter of Viṣnu Miśra who lived in a village on the banks of the Son, near Patna.

VIŚVARŪPA'S DATE

On the testimony of the Buddhist historian Tārānātha[7] we have fixed the date of the teachers Dharmapāla and Dharmakīrti as about the first half of the 8th century. Kumārila, who disputed with them, was their junior contemporary. Viśvarūpa was one of Kumarilas' disciples. Kumārila must have lived up to the close of the century. There is an important piece of evidence from Jaina sources also. The logician Vidyānanda, author of *Aṣṭasāhasri*, quotes the following passage from Śrī Sureśvara's *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad bhāṣya Vārtika, Sambandha Vārtika*):—

आत्मापि सदिदं ब्रह्म मोहात् पारोक्ष्यदूषितम् ।
ब्रह्मापि संस्तथैवात्मा सद्वितीयतयेक्ष्यते ॥

Vidyānanda, Jīna Sena-(junior) the royal preceptor and author of *Ādi Purāṇa*, the astronomer Mahāvīrācārya and the grammarian Śākaṭāyāna adorned the court of the Rāṣṭrakūṭa Amoghavarṣa I, also called Nṛpatunga (814-880) Till about 830, Amoghavarṣa had no settled court; he was at first a refugee, and later constantly moving about fighting for his throne. These Jain masters must have come to fame in the latter half of the 9th century. To be able to quote Viśvarūpa, Vidyānanda must have been a junior contemporay of his. In the light of the generally accepted date-788-820-assigned to Śrī Śamkara, we may conclude that Viśvarūpa was born about the last quarter of the 8th century, some years before 788, and took Sanyāsa in the early years of the 9th century P V. Kane[8] says that Viśvarūpa wrote *Bālakrīdā* between 800 and 820, and P B. Gajendragadkar[9] puts it as between 800 and 850. Further evidences may be cited, but these will suffice for our present purpose.

IN SRINGERI

Sringeri (Sringagiri), named after the sage Ṛṣyaśringa, is a few miles from the source of the twin rivers Tungā and Bhadrā. In the heart of the town is a low hill with a shrine atop to mark the place where Vibhāṇḍaka, Ṛṣyaśringa's father, cast off his mortal coil. On the northern bank of the river, to the south of Vibhāṇḍaka's hill shrine is the spot where Srī Śamkara consecrated Śāradā, the Mother of the Universe, on a Śrī Yantra carved on a rock. The Divine Mother, it is said, deigned to manifest Herself in Śringeri in answer to Śrī Śamkara's prayers when he visited the ancient Śāradā kṣetra in North Kashmir, where he ascended the *sarvajña pīṭha* or 'seat of omniscience'. The *pīṭha* that he founded in Śringeri is a replica of that ancient seat of learning, and it came to be known as the *Vyākhyāna pīṭha*, 'the seat of exposition of transcendental wisdom'. When Śrī Sureśvara was installed on this *pīṭha*, Śrī Śamkara enjoined him to propagate the truths of the Upaniṣadic lore, and, for the welfare of the world, to worship Śāradā, the Brahmavidyāsvarūpiṇī, installed on a Śrī Yantra, and the crystal lingam of Candramaulīśvara and the icon of Gaṇapati, partly crystal and partly ruby, which he himself had been worshipping. The pure white crystal lingam is iconically the nearest approach to the representation of the formless Brahman, itself without attributes of colour, shape etc., but reflecting the colour, shape etc., of whatever is brought near it (*adhyāsa*). The Gaṇapati icon represents the *praṇava*. That Śrī Sureśvara did not fail to encourage the devotional approach to Īśvara, is evident from his *Mānasollāsa* and the verses in the other works in the form of invocation or prayer to one or other of the *Saguṇa mūrtis*. Round Śrī Sureśvara's hermitage in Śringeri, rapidly clustered several others, which provided homes for the saints and scholars who flocked to learn at his feet; and they came from all over the land. When they left Śringeri, full of wisdom, they spread all over the land carrying the message of advaita and spreading the fame of Śringeri. In a succint but charming description, the poet says of the Ācārya, that he taught others the knowledge that

alone deserves to be taught — the knowledge of the Supreme manifesting Himself everywhere (*Viśvarūpa*), and in this way added pointed significance to his name *Viśvarūpa*.

परात्मनः शास्त्रगविश्वरूपता-
मबोधयद्बोध्यनिबोधको मुहुः ।
मनीषिलोकान्सुमनीषितां ततो
नाम्नापि संप्राप स विश्वरूपताम् ॥ [10]

And the greatest of his disciples was Bodhaghana, who succeeded him.

In entrusting to Śri Sureśvara, a disciple from Mithilā, the headship of the *Dakṣināmnāya pīṭha*, 'the Southern Seat of Wisdom' Śri Śamkara showed his conviction in the spiritual and cultural unity of Bhārat.

ŚRĪ SUREŚVARA'S WORKS

Śrī Sureśvara's contribution to Vedantic knowledge is largely in the form of Vārtikas. A *Vārtika* is defined as उक्तानुक्तदुरुक्तार्थ व्यक्तकारि — a treatise that elucidates what is said in the text, what, not being explicitly stated, is pertinent to the sense, and the inner meaning and nuances of the text. Śrī Sureśvara set the norm for this kind of composition, and his own productions were so superb that he came to be called the *Vārtikakāra par excellence.* His two important *Vārtikas* are those on Śrī Śamkara's *bhāṣyas* on *Taittirīya* and *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣads*, and they are of inestimable help in determining Śri Śamkara's thoughts in both their critical and constructive aspects. The *Bṛhadaraṇyaka bhaṣya Vārtika* is the Ācārya's *magnum opus* consisting of about 11,150 verses; it may be said to be a *tour de force*. The *Sambandha Vārtika* of 1,136 verses is but an introduction to the main work. There are several commentaries to the *Vārtika*, perhaps the most popular is by Ānandajñāna (Ānandagiri). The metrical composition *Mānasollāsa* is the *Vārtika* on Śrī Śamkara's *Dakṣiṇamūrti Stotra.* A smaller *Vārtika* on *Pañcikaraṇa prakaraṇam* may be added to the list. *Naiṣkarmya siddhi* is his independent work

and is in four chapters. In Jacobi's view this is the best of Śrī Sureśvara's writings. In the introduction, Śrī Sureśvara states that this work is an epitome of the whole range of Vedānta —

अशेष वेदान्तसारसंग्रहप्रकरणमिदम् ।

Masters of the eminence of Jñānottama Miśra[11] and Citsukha have commented upon this work and Sarvajñātman is much indebted to it. Several others including the opponents of advaita give copious quotations from it. *Bālakrīḍā* is a commentary on *Yājñavalkya Smṛti*. It is in three *adhyāyas — ācāra, Vyavahāra* and *prāyaścitta*, and Vijñāneśvara has largely based his *Mitākṣara* on this work. It is therefore of perennial interest to jurists and scholars interested in the study of the development of socio-religious practices. A manuscript on *Mokṣa-nirṇaya* in the Madras Oriental Manuscripts' Library carries the colophon — इति सुरेश्वराचार्यविरचित: ... ... (composed by Śrī Sureśvarācārya). Curiously enough there occurs in the text a reference to Sarvajñātman's *Sankṣepaśārīrakā*, and the citation of a verse]form it.[12] *Samkṣepaśārīrakā* was written late in the 10th century! The writer of *Mokṣanirṇaya*, has obviously sought to father his work on Śrī Sureśvara, but was so careless as not to notice the anachronism. *Vedāntasāra Vārtikarāja samgraha*, a manuscript copy of 50 verses in the Tanjavur Palace Sarasvati Mahal Library, with the colophon that it was written by Śrī Sureśvarācārya, published by the Śrī Vaṇi Vilas Syndicate Press, Srirangam, and another minor work *Mahāvākyārtha pañci-karaṇam* cannot be readily accepted as the Ācārya's works in the absence of convincing evidence.

GLIMPSES OF HIS MESSAGE

In his works the Vārtikakāra reiterates Śrī Samkara's message that the only Reality is Brahman who is Sat-Chit-Ānanda. Through the power of Māyā, the Absolute Reality causes the appearance of the universe of gross and subtle matter — of names and forms. From the absolute standpoint there is neither Māyā nor creation, but from the relative standpoint Māyā inheres in Brahman. Everything else than Brahma

is a superimposition *(adhyāsa)* caused by Māyā or avidyā, which veils the true nature of Brahman, and makes it appear as the world. The only base (*āśraya*) of avidyā is Brahman, not even the Jīva, which is only the effect of avidyā. The cessation of avidyā is the realization that the Jīva is the Ātman (Brahman).

The critical part of the Ācārya's works is largely a refutation of the views of Cārvākas, Naiyāyikas (Vaiśeṣikas), Mīmāmsakas and the Buddhist schools of Sūnyavāda, Kṣanika Vijñānavāda etc. While considering some features of the Ācārya's teachings, the points of difference between him and some other advaita writers may also be indicated. The Mīmāmsakas aver that by avoiding *pratiṣiddha* (prohibited) and *kāmya* (with expectation of fruits) karmas and by performing *nitya* (daily and prescribed) and *naimittika* (periodical or optional) karmas without desire for merit, all past karmas are destroyed, and this leads to emancipation after the *prārabdha* karma is worked out. This release, as visualized by the Mīmāmsakas, resulting from the avoidance of demerit by performing the obligatory and special rites in a spirit of *niṣkāma* (desirelessness) is only that of karma. Avidyā, the base of karma, persists. Jñāna alone is capable of destroying avidyā. That is not to say that karma has no place in the Ācārya's scheme. It is a means of rising to different stages of perfection, of desirelessness, leading to the purification of the mind (*cittaśuddhi*) and eventually through *śravana*, *manana* etc. to *sanyāsa* and to Jñāna. Then it can be said that 'all karmas disappear like clouds at the close of the rainy season'. This explains why the Ācārya rejects the idea expounded by some writers of *karma-jñāna-samuccayam*, or integration of rites with Brahmajñana. Ignorance, he asserts, can be removed only by *jñāna*, which alone constitutes emancipation or 'Self awareness' and which emancipation or *mukti* is *siddha*, ever inhering in the Self as opposed to *sādhya* or something to be externally cultivated.

Śrī Sureśvara is an exponent of what is described as *ābhāsavāda*. According to this view, the Jīvā is a reflection of the

Brahman in the *antaḥkaraṇa*-(*chid-ābhāsa*). The mind together with the *samskāras* or impressions based upon reminiscences is a form of avidyā. The reflection, which is different from the original—the Real Self, cannot have the reality of the Self; it is so to say a 'false phenomenon'; and that is what *ābhāsa* means.

In the *Mānasollāsa* Śrī Sureśvara reproduces a sloka from Gauḍapāda's *Māṇḍūkya kārikā* :—

अनादिमायया सुप्तो यदा जीवः प्रबुध्यते ।
अजमनिद्रमस्वप्नमद्वैतं बुध्यते तदा ॥ [13]

(Waking from the sleep of beginningless Māyā, the Jiva realises that there is no birth, no sleep, no dream, no non-duality). How is this awakening into Self-knowledge brought about? The answer is found in the same work.

श्रुत्याऽऽचार्यप्रसादेन योगाभ्यासवशेन च ।
ईश्वरानुग्रहेणापि स्वात्मबोधो यदा भवेत् ॥ [14]

(The means comprise the teachings of the *Sruti* (the *mahāvākyas*), the grace of the Guru and of Īśvara and the practice of *Yoga*).

To take *Yoga* first:—The ninth *Ullāsa* in *Mānasollāsa* deals with *aṣṭānga* (eight-limbed) *yoga*. *Samādhi* (the superconscious state) is brought about by deep *dhyāna*. During *samādhi* the difference between the 'knower' and the 'known' continues to subsist; this is the state of *samanaska* or *savikalpa samādhi*. The final step is the destruction of all mental *vrittis* (thought waves or 'modifications'); this is the state of *amanaska* or *nirvikalpa samādhi*. To attain this, the *Ācārya* reminds us that self-reliance alone is of no avail; but

गुरुप्रसादाल्लभते योगमष्टाङ्गलक्षणम् ।
शिवप्रसादाल्लभते योगसिद्धिं च शाश्वतीम् ॥ [15]

through the grace of the Guru is the 'eight limbed' *yoga* attained, and through the grace of Śiva, its final and lasting *siddhi*. The grace of the Guru and of Iśvara is indispensable.

Vicāra (inquiry into the nature of the Self) and *Vairāgya* (dispassion) constitute the principal *sādhana* for *Jñāna*. For the average *sādhaka* who has not the capacity to take to this discipline beginning with *sravana*, *manana* etc., what is the means? —

ईश्वरोपासनारूपः तदुपायः प्रकीर्त्यते ॥[16]

It is through *upāsana* - meditation and worship of Iśvara. How best to worship Iśvara? Worship Him as not different from one's Ātman. स्तौति स्वात्मानं परमेश्वरम् ।[17] This is the last word in *upāsana*. In sublimating *bhakti* and *upāsana* into the means of understanding the nature of the Ātman Śrī Sureśvara only enlarges upon Śrī Saṃkara's theme that *bhakti* is

स्वस्वरूपानुसन्धानं-स्वात्मतत्त्वानुसन्धानम् ।[18]

In addition to *yoga* and grace, *Śruti* is one of the means.[19] The question may be raised: when Brahman alone is real is not *Śruti* illusory? Śri Sureśvara answers that the question is irrelevant. As long as there is avidyā, *Śruti* is real, and when avidyā goes and realization is attained, *Śruti* is unnecessary. The *Śruti* sublates the prevailing ignorance about the non-dual Self, and to that extent it is the guide and authority.

When through the discipline mentioned above, the mental *vrittis* are stilled and tranquilized the stage comes for the perception of the *Śruti mahāvākyas*, such as *Tat-tvam-asi*. The *śabda* generates immediate knowledge or *Vijnāna* Maṇḍana, for example, and after him Vācaspati Miśra hold a different view. They say that the testimony of the *Śruti* texts gives only mediate knowledge, and there is the further need for deep meditation (*dhyāna*) and constant *repitition* (*prasaṅkhyāna*) to transmute the mediate knowledge into intutive avareness. The *buddhi* must be perfected and stimulated to produce final intuition. The Vārtikakāra rejects this view.[20] He reminds his critics that meditation is a form of action, and comprehension of the Self is possible only after the cessation of *all* actions. When the *Śruti* texts are comprehended *avidya* is destroyed and the Self stands comprehended. There is no need

for any process of intellection, such that meditation involves. It is, so to say, the constant presence or flow of the conviction *Aham-Brahmāsmi* (I am Brahman) that is *vijnāna*; and *vijnāna* is not a mental activity; it is absolute consciousness, the final realization, freedom, Brahman, bliss (*ānanda*)[21] — (विज्ञानमानन्दं ब्रह्म, says the Śruti)

Then the Ācārya's description of a *siddha*, a realised person:—"What duty remains for him to perform". he asks, "when all delusion is burnt up?[22] (किं कार्यमवशिष्यते?) — the realized sage does not so much as deign to have a look at action or inaction (न प्रवृत्तिं निवृत्तिं वा कटाक्षेणापि वीक्षते।) —[23]; is there anything for him to know or is there any ignorance waiting to be removed, and what duty remains to be performed? ननूत्पन्नमदग्धं वा ज्ञानमज्ञानमस्त्यनः ... किं कार्यमवशिष्यते?"[24] The realised sage is in *sarvātmabhāva* with the vision of Brahman everywhere; the Ācārya exalts it as *sarvātmabhāva sāmrājya* — "the sovereign state of ātma-perception everywhere".[25]

The Ācārya affirms the reality of the *jivanmukti* state even before the dissolution of the physical body. The *jivanmukta* is a person of 'attained blessedness'; he has transcended both evil and good. Naught of evil will he do or think of. To the sceptic on this point, the Ācārya has a crushing answer.—"What then is the difference between a dog and a man of realization in the matter of eating dirty food, if a realized person should act without restraint like any worldly-minded ignoramus"?

बुद्धाद्वैतसतत्त्वस्य यथेष्टाचरणं यदि।
शुनां तत्त्वदृशां चैव को भेदोऽशुचिभक्षणे॥[26]

The sceptic is silenced with the query, "how can one who is free from any kind of attachment to anything in the three worlds, bring himself to do any worldly action?"

लोकत्रयविरक्तत्वान्मुमुक्षुः किमितीहते?॥[27]

In quite a picturesque simile does the Ācarya present to us the state of *Jivanmukti*. "Even as a tree that has been pulled

out of its roots withers and gradually dries up, the *Jivan-mukta* awaits the gradual working out of the little remaining karma for the final dissolution of the body"

तरोरुत्खातमूलस्य शोषेणैव यथा क्षयः ।
तथा बुद्धात्मतत्त्वस्य निवृत्त्यैव तनुक्षयः ॥ [28]

Śri Sureśvara's devotion to his Master, Śri Śamkara, stands out boldly in several contexts. He makes it clear that his Guru's support and command are behind his writings. "Though many have expounded the path of *Jnāna*, yet I expound it in obedience to my Guru's commands" is his avowal :—

ज्ञानं व्याकृतमप्यन्यैर्वक्ष्ये गुर्वनुशिक्षया ॥ [29]

Mark his extreme humility when he disclaims desire for fame or even appreciation :—

न ख्यातिलाभपूजार्थं ग्रन्थोऽस्माभिरुदीर्यते ॥ [30]

He often strengthens his arguments with quotations from Śri Gauḍapāda and Śri Śamkara. In *Naiṣkarmyasiddhi* alone there are seventeen passages reproduced from Śri Śamkara's *Upadeśasāhasri.* In another context he avers that his views bear the stamp of the authority of the *Gauḍa* and the *Drāviḍa* "both of whom we adore".

एवं गौडैर्द्राविडैर्नः पूज्यैरर्थः प्रभाषितः ॥ [31]

The *Gauḍa* is Śri Gauḍapāda and the Drāvida is Śri Śamkara bhagavatpāda. And mark his declaration that he obtained Vedāntic knowledge from Śri Śamkara even as Bhagiratha obtained the Gangā from Śiva, [32] and having served the lotus feet of Śri Śamkara he got from the Master that sacred knowledge that will remove all ignorance — the knowledge that befits a *paramahamsa.*

श्रीमच्छंकरपादपद्मयुगलं संसेव्य लब्ध्वोचिवान्
ज्ञानं पारमहंस्यमेतदमलं स्वान्तान्धकारापनुत् ॥ [33]

We may conclude this sketch with a reference to what may be considered a great and comprehensive message. It is this;

The unknowable absolute Reality is in Īśvara — the cause and sustainer of the world acting through Māyā. The absolute Reality is again in the Guru who leads to the extirpation of Māyā (*avidyā*). Approach Īśvara for grace and He comes as the Guru. Śrī Sureśvara expresses this in one of the verses expatiating upon the first verse in the *Dakṣiṇāmūrti Stōtra* which ends with the line —

तस्मै श्री गुरुमूर्तये नम इदं श्रीदक्षिणामूर्तये ॥

The sloka is a *mantra* to be meditated upon ;

ईश्वरो गुरुरात्मेति मूर्तिभेदविभागिने ।
व्योमवद्व्याप्तदेहाय दक्षिणामूर्तये नमः ॥ ३४

I bow to Śrī Dakṣiṇāmūrti, the 'South facing Deity' as He is popularly visualised, but in truth *dakṣiṇa* (dexterous) *a-mūrti* (formless); formless as He is, He with the power of His Māyā (Śrī) dexterously projects the world of appearances, of name and form etc. I bow to Śrī Dakṣiṇāmūrti who like the *ākāśa* abides everywhere and appears as Īśvara, Guru and Ātman.

Again ;

खानिलाग्न्यब्धरिञ्यन्तं स्रक्फणीवोद्गतं यतः ।
ध्वान्तच्छिदे नमस्तस्मै हरये बुद्धिसाक्षिणे ॥ ३५

I bow to Hari, the *sākṣi* (silent witness) of the *buddhi* (*this is the aspect of pure Ātman - impersonal*), who causes the illusion of the world composed of ether, air, fire, water and earth, like that of a snake in a rope (*this is the personal or Iśvara aspect functioning through Māyā*) and who destroys the darkness of ignorance (*Guru aspect*).

May we adore in the Vārtikakāra Śrī Sureśvara as well as in each of his successors in the Śringeri Śaradā Pīṭha, the supreme Guru and Īśvara in one, and offer our hearts' prayer that He may illumine our understanding and lead us to Liberation and Bliss.

शंकरं नौमि सुरेश्वरं च ॥

K. R. Venkataraman.

NOTES

1. Bhāratīya Vidyā Bhavan's *History and Culture of the Indian people.* Vol. IV. p. 266

2. The legends that Vasiṣṭha found fulfilment in spiritual life through Tantra *sādhana*, and introduced Tārā worship into India from across the Himalayas, are narrated in the works of *Mahācina Tantra*, which are eroto-centred. Śrī Sureśvara, like Śrī Saṃkara, reformed and purified this faith even as they did all Āgama aud Tantra rituals and creeds and converted them into *sādhana* for the realization of Brahman.

3. II. 45

4. II. 50

5. Introduction (p. 3) to '*Yājñavalkya smṛti' with the commentary* '*Bālakridā*'. (Trivandrum Samskrit Series No. LXXIV) edited by Mahāmahōpādyāya T. Ganapati Sastri.)

6. *MSDV.* VII-116
   उंबेक इत्यभिहितस्य हि तस्य लोकैरुंबेति वान्चवजनैरभिधीयमाना।

7. Copiously cited by the contributors to the *History and Culture of the Indian People* IV. (Bhavan)

8. *HDS.* I. p. 253

9. *The Historical Background and Theoretical Basis of Hindu Law* by Justice P. B. Gajendragadkar. (*Cultural Heritage of India* II. p. 419 — Published by the Ramakrishna Mission Institute of Culture, Calcutta.)

10. *GVK.* IV. 3

11. Not to be confused with Śrī Jñānottama, the fifth ācārya of Śringeri, who succeeded Śrī Jñanaghaṇa. A native of Maṅgalam in the Coḷa country, Mahopādhyāya Jñānottama Miśra was named after his father's guru. It is quite possible that his father's guru was Śrī Jñānottama, Jagadguru of Śringeri.

12. उक्तं च संक्षेपशारीरके ... ...
सुप्तो जन्तुः स्वल्पमात्रेऽपि काले, कोटीः पश्येद्वृत्तसंवत्सराणाम्।
कोटीः पश्येद्देवमागामिनां च जाग्रत्काले योजयेत्सर्वमेतत् ॥

13. *MK.* I. 16; *Man.* I. 13

14. *Man.* I. 14

15. *ibid* IX–46

16. *ibid* IX–1

17. *ibid* I–2

18. *VC.* 32–33

19. *Man.* I. 14. *op. cit.*

20. *NS.* III–63 ff. and 123–6.

21. Modern scholars such as Hiriyanna, Dinesh Chandra Bhattacharya, T. P. Mahadevan, S. S. Raghavachar and Svami Gambhirananda, have dealt with this question with perspicuity. Mahadevan in his book, *The Philosophy of Advaita*, (pp. 272–3 – pp. 253–4. 1938 Edn. Luzac & Co.) summarises Vācaspati's views *contra* Suresvara. Vācaspati also lived and wrote in the 9th century. One of his works, *Nyāyasūcinibandha* was written in A. D. 842 (VS. 898).

22. *NS* IV 59

23. *ibid* IV. 54

24. *ibid* 58–59

25. *Man.* X. 19

26. *NS.* IV. 62

27. *ibid* IV. 65. This is a quotation from *S*ri *S*amkara's *Upadeśasāhasri* XVIII. 231.

28. *ibid* IV. 61

29. *ibid* I. 3

30. *ibid* I. 6

31. *ibid* IV. 44

32. *ibid* IV. 76

33. *ibid* IV. 74

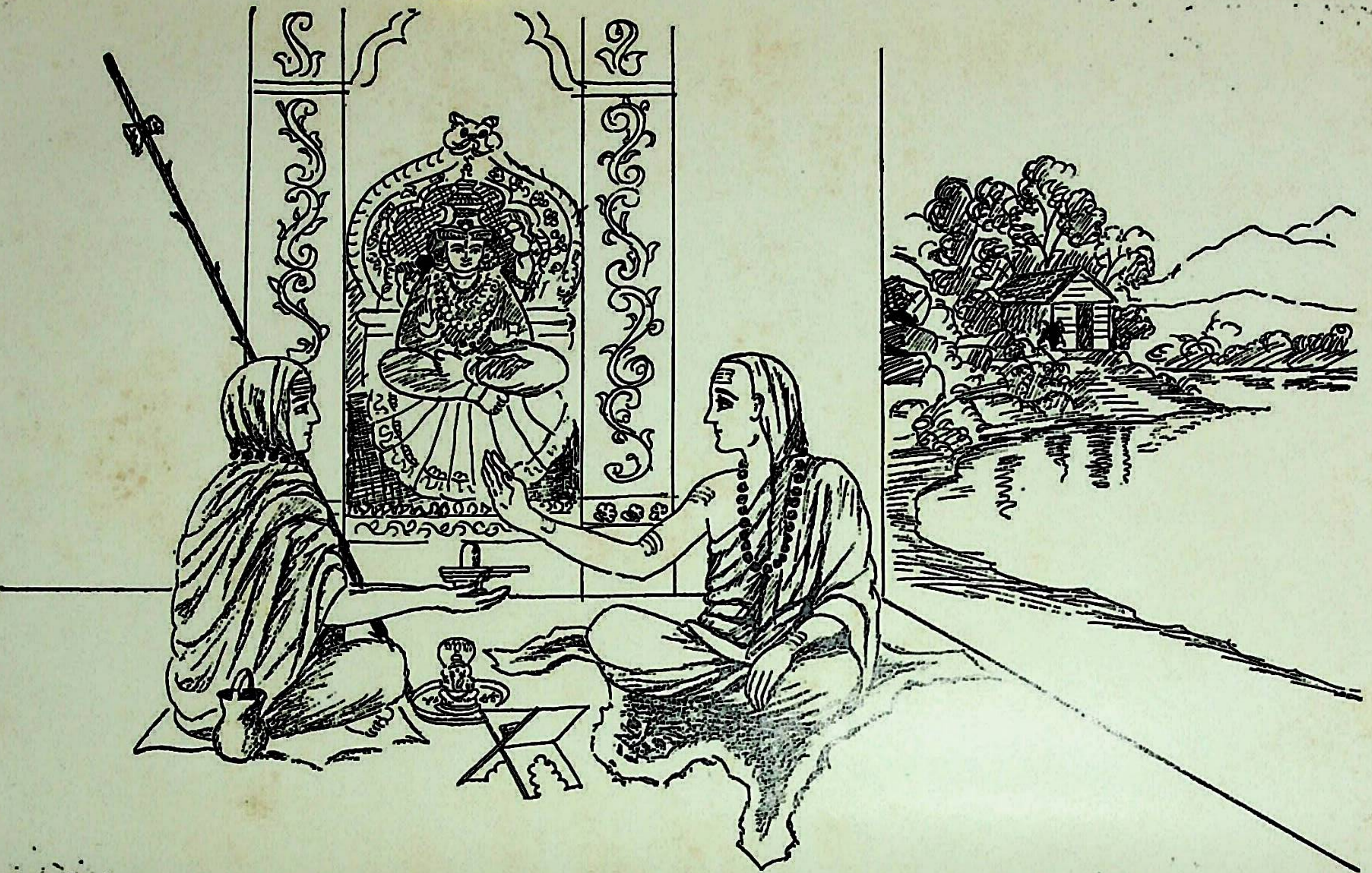
34. *Man*. I. 30

35. *NS*. I. 1

ABBREVIATIONS

1. *G V K*. *Guruvamśakāvya.*
2. *H D S*. *History of Dharma Sastras* by Mahamahōpadhyāya Dr. P. V. Kane.
3. *M S D V*. *Mādhaviya Śaṃkaradigvijaya.*
4. *Man*. *Mānasollāsa.*
5. *M K*. *Māṇḍukya Kārika.*
6. *N S*. *Naiṣkarmyasiddhi.*
7. *V C*. *Vivekacūḍāmaṇi.*





The Establishment of the Śaradā Pīṭha in Śriṅgeri.



श्रीचन्द्रमौलीश्वरलिंगमस्मै
सद्रत्नगर्भं गणनायकं च ।
... ...

सुरेश्वराचार्य सरस्वतीं त्वं
संपूजयन्नास्स्व चिरादिहेति ।
दत्त्वाऽभ्यनुज्ञां विनताय तस्मै
... ... (गुरुवंशकाव्ये III ३३-३४)

अथास्य लोकैकगुरोरनुज्ञया
सुरेश्वराचार्ययतीश्वरो महान् ।
स तुङ्गभद्रातटिनीतटे मठे
जगत्प्रतीते जयकृच्चिरं बभौ ॥ *ibid* IV-1.

To Sureśvara Saṁkara gave instruction to reside in Sringeri and offer worship to Śrī Candramauliśvara Lingam, Ratnagarbha Gaṇanāyaka and Sarasvatī (Śāradā).

As directed by the Lokaguru, the illustrious Yati Sureśvara presided for long in glory in the world-famous maṭh on the banks of the Tuṅgabhadrā.



I HYMNS

II. PAPERS

॥ श्रीः ॥



स्तोत्रत्रिवेणी ॥



मैथिलस्य मीमांसाचक्रवर्तिनः

मण्डनमिश्र विश्वरूपस्य प्रशस्तिरेका,



तस्यैव संन्यासानन्तरं श्री शृङ्गगिरि शारदापीठाधिष्ठितस्य व्याख्यान सिंहासनाधीश्वरस्य परमहंसपरिव्राजकवर्यतपश्चक्रवर्तिनः

(विश्वरूप) सुरेश्वराचार्यस्य प्रशस्तिद्वयम्

आहत्य स्तोत्रत्रिवेणी

(१)

मीमांसकशिरोमणि

मैथिलप्रवर मण्डनमिश्रप्रशस्तिः ॥

नेपाल गिरि-सम्भूत-धर्ममूलानदीतटे ।
माहिष्मतीपुरी चोग्रतारापीठविलासिनी ॥ १ ॥

आसीत्तत्र सुधीः सर्वदर्शनार्थविचारवान् ।
मण्डनः सर्वथा शश्वज्जगन्मण्डलमण्डनः ॥ २ ॥

तस्मिन्कालेऽनवद्यप्रचुरतरलसद्विद्यया द्योतमानः
विद्वत्तापारगन्ता निजमहिमवरैः शास्त्रतत्त्वैर्विशालैः ।
शास्त्रार्थे तस्य बुद्धिः त्रिविधकृतिमती वादिपक्षप्रहन्त्री
आसीत्तत्र स्वतन्त्रो विमलमतियुतैः शिष्यवृन्दैः समेतः ॥ ३ ॥

प्रख्यातः सर्वतन्त्रे श्रुतिमतिलसितः सत्पथाचारशीलः
विज्ञानां सुप्रशस्तः बुधजनमनसां मोदकृद्यो विशेषात् ।
विद्या-शस्त्रप्रभावैर्जितसकलरिपुः भासमानः समन्तात्
विद्वद्वृन्दावृतः सन् सुविशदवचसा ख्यातिमाप प्रकृष्टाम् ॥

प्रसिद्धं मण्डनं श्रुत्वा जगद्गुरुपदाश्रितः ।
शङ्करस्तु प्रयागाद्धै मिथिलामाजगाम सः ॥ ५ ॥

शास्त्रार्थवादमुद्दिश्य शङ्करो दिग्जय-क्रमे ।
महिषीमागतस्तत्र यत्रासीन्मण्डनः सुधीः ॥ ६ ॥

दासीं पप्रच्छ मेधावी कृत-दिग्विजयस्तु सः ।
मण्डनस्य गृहं कुत्र कथयाशु जलप्रदे ॥ ७ ॥

तस्येमं प्रश्नमुद्दिश्य सा दासी ज्ञाननिष्ठिता ।
स्वतः प्रमाणमित्यादि वाक्यं सा निजगाद वै ॥ ८ ॥

तत्तस्य ख्यातिविषये श्रूयतेऽद्यापि सज्जनैः ।
स्वतः प्रमाणमित्यादि किंवदन्तीपदोच्चयः ॥ ९ ॥

सोऽयं शास्त्रकलाभिज्ञः विजेता सकलस्य च ।
मिथिला-मणिमालायाः सुमेरुः सर्वथा महान् ॥ १० ॥

गुणानामाकरः श्रीमान् सर्वतत्त्वविचक्षणः ।
मिथिलाजन्मतो यस्य मिथिलेयं सनाथिता ॥ ११ ॥

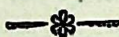
किं वर्णयामि माहात्म्यं यस्यावासे शुका अपि ।
आसन् शास्त्रविचारज्ञास्तस्य विद्यानिधेर्महत् ॥ १२ ॥

अनेनैव प्रभावज्ञाः प्रभावं मण्डनस्य च ।
विदांकुर्वन्तु धीमन्तः सच्छास्त्रपरिशीलकाः ॥ १३ ॥

इति श्री दरभङ्गानगरविराजमान मिथिलाशोधनसंस्थानप्राध्यापकवर्य साहित्य-वेदान्तन्यायव्याकरणदर्शनाचार्य शोभाकान्त जयदेव झा पण्डितेन विरचिता मण्डनमिश्रप्रशस्तिः संपूर्णा ॥



श्रीमत्सुरेश्वरप्रशस्तिः ॥



पूर्वं मण्डनपण्डितः किल बभौ माहिष्मतीभूषणः
निष्णातोऽखिलवेदशास्त्रनिचये मीमांसकाग्रेसरः ।
श्रीमच्छङ्करदेशिकेन च पुनर्वादाहवे निर्जितः
तस्यान्ते वसतिस्म तं गुरुवरं वन्दे सुरेशाभिधम् ॥ १ ॥

श्रीमच्छङ्करदेशिको मुनिवरः श्रीब्रह्मविद्यात्मिकां
श्रीचक्रोपरि भावयन् भगवतीं श्रीशारदामम्बिकाम् ।
तां संस्थाप्य च मन्दिरेऽतिमहिते शृङ्गाचलस्थेऽर्चयन्
स्वान्तेवासिवरं सुरेशमपि तत्पूजार्थमाजिज्ञिपत् ॥ २ ॥

श्रीमद्रत्नगणाधिपं सुरुचिरं श्रीचन्द्रमौलीश्वरं
वाग्देवीं च समर्चयन्नविकलं श्रीमान् सुरेशो गुरुः ।
स्वस्यान्ते वसतो बहूननुदिनं भाष्याणि चाध्यापयन्
श्रीमच्छाङ्करसंप्रदायमतनोच्छृङ्गाचले तं भजे ॥ ३ ॥

श्रीचक्रार्चनतत्परं गुरुगिरा श्रीशारदाऽऽराधकं
श्रीमत्सद्गुरुरत्नगर्भगणपश्रीचन्द्रमौल्यर्चकम् ।
भाष्याध्यापनतत्परं च यमिनां सर्वज्ञचूडामणिं
वन्दे वार्तिककारसद्गुरुवरं श्रीमत्सुरेशाभिधम् ॥ ४ ॥

कर्मभ्यः किल मुक्तिरित्यभिदधुर्मीमांसकाः केचन
ज्ञानं कर्मसमुच्चितं निजगदुर्मोक्षप्रदं चापरे ।
एतादृक्षसमस्तवादनिचयं कर्त्रात्मवादांस्तथा
यो युक्त्या श्रुतिभिश्चखण्ड परमं भाष्याशयं व्यावृणोत् ॥ ५ ॥

वेदान्ताभिधकाननेऽतिगहने सञ्चारपञ्चाननो
मीमांसादिसमस्तशास्त्रवचनं तस्यानुकूलं व्यधात् ।
[1] श्रीमद्भट्टकुमारिलस्य वचनं नास्तिक्यनिन्दाकरं
ब्रह्मास्तित्वसमर्थकं च बहुधा संदर्शयामास यः ॥ ६ ॥

अन्येषां च निरीश्वरत्ववचनं सर्वात्मना खण्डयन्
यो वेदप्रतिपाद्यमीश्वरमहो संसाधयन् युक्तिभिः ।
वेदानां परमेश्वरादधिगतेर्नित्यत्वमेव ब्रुवन्
तत्रापौरुषतां वदन् श्रुतिततेः प्रामाण्यमातिष्ठिपत् ॥ ७ ॥

वेदानां परतः प्रमाणकथनं मीमांसकादेर्मतं
दूरीकृत्य सुयुक्तिभिः श्रुतिशतैर्यः स्वानुभूत्या तथा ।
शब्दादप्यपरोक्षबोधजननं दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकैः
युक्त्या स्वानुभवेन चातिगहनं सिद्धान्तमादर्शयत् ॥ ८ ॥

वेदान्ताशयसूचनेन परमां शाब्दापरोक्षप्रथां
यः स्पष्टीकुरुते स्म वार्तिकचये नैष्कर्म्यसिद्धौ तथा ।
संख्यानादिमतं च युक्तिनिचयैर्विद्राव्य शाब्दीं प्रमां
भाष्याद्यर्थविवेचनेन सुतरामाविश्चकार स्वयम् ॥ ९ ॥

योऽन्येषां सहपाठिनां मतिमतां तृप्त्यर्थमत्यादरात्
गुर्वाज्ञावशतश्चकार रुचिरां नैष्कर्म्यसिद्धिं स्फुटाम् ।
भूयो वार्तिकनिर्मितौ गुरुवरस्याज्ञाबलादञ्जसा
योऽकार्षीदथ तैत्तिरीयबृहदारण्यादिमद्वार्तिकम् ॥ १० ॥

---

1 इत्याह नास्तिक्यनिराकरिष्णुरात्मास्तितां भाष्यकृदत्र युक्त्या ।
दृढत्वमेतद्विषयश्च बोधः प्रयाति वेदान्तनिषेवणेन ॥
इति कुमारिलभट्टवचनम् ॥

श्रीमत्कृष्णयजुर्गता ह्युपनिषत् श्रीतैत्तिरीयाभिधा
अन्या शुक्लयजुर्गता च परमा श्रीबार्हदारण्यकी ।
एका शङ्करसद्गुरोः तदपरा स्वीया च शाखा क्रमात्
योऽकार्षीदुभयत्र वार्त्तिकचयं सोऽयं गुरुः पातु नः ॥ ११ ॥

सोऽयं वार्तिककारसद्गुरुवरः सन्मानसोल्लासकं
वेदान्तार्थविभासकं व्यतनुत श्रीसद्गुरोराज्ञया ।
इत्थं ग्रन्थवरान् बबन्ध सुबहून् लोकोपकारक्षमान्
तस्माद्दक्षसुरेश्वराय गुरवे भूयोऽपि भूयो नमः ॥ १२ ॥

श्रीमच्छङ्करसंप्रतिष्ठितमहापीठेऽयमाद्यो गुरुः
विद्यारण्यमुखाश्च देशिकवराः तस्यानुगाः पावनाः ।
अन्ये ये च तपस्विनो गुरुवराः श्रीशारदापीठगाः
तान् प्रातःस्मरणीयचारुचरितान् नित्यं नमस्कुर्महे ॥ १३ ॥

श्रीमच्छृङ्गगिरौ च शङ्करगिरा श्रीशारदापीठिका-
मारूढस्य सुरेश्वरस्य जगदाचार्यस्य सन्मन्दिरे ।
विद्यातीर्थगुरूत्तमेन कलिते कुम्भाभिषेकोत्सवे
तत्पादस्मृतिभासुरा स्तुतिरियं तत्पादयोरर्पिता ॥ १४ ॥

मङ्गलं शारदापीठप्रथमाचार्ययोगिने ।
श्रीमद्वार्तिककाराय सुरेशायास्तु मङ्गलम् ॥ १५ ॥

सच्चिदानन्दतीर्थेन भिक्षुणा मोक्षलिप्सुना ।
सुरेश्वरप्रशंसेयं तत्पादयुगलेऽर्पिता ॥ १६ ॥

सच्चिदानन्दतीर्थस्य भाष्यस्वाम्यभिधाजुषः ।
कृतिरेषा तदीयांघ्रिकमले बम्भरायताम् ॥ १७ ॥

इति श्रीमच्छृङ्गगिरि जगद्गुरुचरणसरोरुह सेवासमासादित सारस्वतविभवलेशस्य श्रीशिवानन्दतीर्थस्वामिपूज्यपादशिष्यस्य श्रीसच्चिदानन्दतीर्थस्य (श्रीभाष्यस्वामिनः) कृतिः श्रीसुरेश्वरप्रशस्तिनामेयं स्तुतिः संपूर्णा ॥



श्रीसुरेश्वरस्तुतिः ॥

—※—

ईशाज्ञया भुवमवाप्य पुरा विधाता
काश्मीरदेशविलसद्धिममित्रसूनुः ।
श्रीविश्वरूप इति यः प्रथितो व्यराजीत्
तं श्रीसुरेश्वरगुरुं शरणं प्रपद्ये ॥ १ ॥

मीमांसकोत्तमकुमारिलभट्टपादात्
बाल्येऽप्यधीत्य सकलागमतन्त्रसारम् ।
कर्मैकनिष्ठितमना गृहिणां वरो यः
तं श्रीसुरेश्वरगुरुं शरणं प्रपद्ये ॥ २ ॥

श्रीविष्णुमित्रदुहितोभयभारतीति
यस्यानुकूलगृहिणी वचसां सवित्री ।
ब्रह्मर्षिशापमिषतो धृतमर्त्यरूपा
तं श्रीसुरेश्वरगुरुं शरणं प्रपद्ये ॥ ३ ॥

श्रीभट्टपादवचसा प्रथमं विजेतुं
अन्विष्य यस्य भवनं प्रविशन् ययाचे ।
श्रीशङ्करः किल यदीयविवादभिक्षां
तं श्रीसुरेश्वरगुरुं शरणं प्रपद्ये ॥ ४ ॥

वादे विजित्य गुरुराट् श्रुतियुक्तिजालैः
तत्त्वं विबोध्य विशदं यतितां वितीर्य ।
यस्मै ददौ पदनताय सुरेश्वराख्यां
तं श्रीसुरेश्वरगुरुं शरणं प्रपद्ये ॥ ५ ॥

श्रीशारदां भुवनमातरमिष्टदात्रीं
तुङ्गातटे गुरुवरो विनिवेश्य यन्त्रे ।
आराधयन् न्यवसदत्र च येन साकं
तं श्रीसुरेश्वरगुरुं शरणं प्रपद्ये ॥ ६ ॥

यः सूत्रभाष्यमतुलं विवरीतुकामो-
ऽप्यन्यैस्तु शिष्यनिवहैः प्रतिहन्यमानः ।
नैष्कर्म्यसिद्धिमुखराश्च कृतीर्वितेने
तं श्रीसुरेश्वरगुरुं शरणं प्रपद्ये ॥ ७ ॥

आचार्यवाग्विवरणे तु सुनिश्चितास्थो
ग्रन्थान्तराणि ललितैरथ पद्यजालैः ।
संयोज्य योऽलभत वार्तिककारसंज्ञां
तं श्रीसुरेश्वरगुरुं शरणं प्रपद्ये ॥ ८ ॥

शृङ्गाद्रिपीठवहने गुरुणा नियुक्तः
संसारसागरसमुत्तरणेच्छुशिष्यान् ।
संतारयन् बहुतिथं कृपया य आसीत्
तं श्रीसुरेश्वरगुरुं शरणं प्रपद्ये ॥ ९ ॥

पीठे निवेश्य गुरुबोधघनं क्रमेण
सर्वात्मतामधिगतोऽद्य नमज्जनानाम् ।
लिङ्गात्मना शुभततिं वितरन् य आस्ते
तं श्रीसुरेश्वरगुरुं शरणं प्रपद्ये ॥ १० ॥

इति श्रीपरमहंस ज्ञानानन्दभारतीस्वामिनः कृतिः
श्रीसुरेश्वरस्तुतिः संपूर्णा ॥



॥ भक्तप्रार्थना ॥

(अ. वे. सुब्रह्मण्यः)

यस्मिन्नीश्वर इत्यपारकरुणावारांनिधिः सर्ववित्
त्रैलोक्यस्य निधाननिग्रहकरः कर्तेति नेतेति च ।
सर्वैरेव विधास्यनानपुरुः स्वातन्त्र्यहीनः कृतः
मन्त्राणां च विधेयतामुपगतः कौमारिलं तन्मतम् ॥ १ ॥

यस्मिन्नात्मविमुक्तये न गणितं ज्ञानं तमोनाशनं
यस्मिन्नव्यभिचारिणी स्थिरतरा भक्तिस्तिरस्कारिता ।
यस्मिन् कर्म मुमुक्षुभिर्निगमजं नित्यं च नैमित्तिकं
एकोपायतयाऽवलम्ब्य विधिना कर्तव्यमाजीवितम् ॥ २ ॥

हित्वा भाट्टमुदस्य कर्मपदवीं ज्ञाने स्थिरं स्थापितः
ज्ञानादित्यवदागतेन गुरुणा मार्गं ध्रुवं प्रापितः ।
कृत्वा वार्तिकमिक्षुसाररुचिरं योऽद्वैतभानुः स्फुर-
त्याचार्यः स सुरेश्वरो मम मनः कुर्यान्मुमुक्षाघनम् ॥ ३ ॥



॥ श्रीः ॥

वार्तिककारो नैष्कर्म्यसिद्धिश्च ॥

—श्री भाष्यस्वामी

भगवत्पादसंभूतां आत्माम्भोनिधिगामिनीम् ।
भाष्यभागीरथीं भूयो भजामो भवशान्तये ॥

ब्रह्मसूत्रावलिं चैव नमामो यमुनासमाम् ।
सरस्वतीसमानां च वार्तिकावलिमन्वहम् ॥

इह खलु सर्वलोकहितैषी भगवान् बादरायणः सर्वतः समेधमानसमधिकसंसारदावदहनदन्दह्यमानान् प्राणिनिकायानालक्ष्य तानेतान् कथंचिदुन्मुमोचयिषुः विविधपुराणेतिहासब्रह्मसूत्रादिप्रणयनद्वारा सदुपदेशामृतमयीं वृष्टिं वितीर्य सर्वमेव जगतीतलमाप्लावयामास । सैव हि लोके शारीरकमीमांसारूपेण परिणेमे ॥

सैषा सूत्रात्मिका शारीरकमीमांसा यमुनातटिनीव स्वान्तर्गतनिरवधिकपदार्थनिगूहनात् अस्फुटीकृताभ्यन्तरभावा भाष्यभागीरथीपाथःसंगमसाभिलाषेव चिरादवतस्थे । कलिन्दजा हि स्वयमेव पवित्रसलिलाऽपि अभङ्गुरगङ्गातुङ्गतरङ्गानुषङ्गेणैव पावनतां प्रतिपद्यते । तथा स्वान्तर्निगूढपदार्थजातप्रकटीकरणपाटवं च प्रतिपद्यते । तथैव हि शारीरकमीमांसा सेयं स्वान्तर्निगूढानां तत्वानां मलिनचित्तेषु स्वयमेव स्फुटीकर्तुं अशक्यतया भाष्यगङ्गासंगमेनैव तत् सुशकमिति तदाविर्भावावसरमेव चिरादपि प्रतीक्षमाणेव समदृश्यत ॥

अथ स भगवान् सर्वविद्याधिपतिः सर्वमङ्गलाजानिः भगवत्पादात्मना स्वयमवतीर्य सर्वगुणोपपन्नां नातिविस्तरामतिगम्भीरां परमानन्दसिन्धुमनुपतन्तीं

भाष्यगङ्गामुत्पादयामास । इमामेव भाष्यभागीरथीमवलम्ब्य वैयासिकसूत्रावलिरूपा यमुना सुरेश्वरवार्तिकावलिरूपा सरस्वती च धन्यं मेनाते आत्मानम् । तथा च सूत्रभाष्यवार्तिकरूपा त्रिवेणी स्वसंसेविनां सकलविधसंशयपङ्कनिर्णेजनेन तदीयं चित्तं स्फटिकवत्परिशुद्धं करोतीति स्फुटमेवैतदनुभवशालिनाम् । प्रकृते च वार्तिकं वा नैष्कर्म्यसिद्धिर्वा कथमात्मानमलभत इति विषये शङ्करविजयकथां किंचिदिव स्मारयामः ॥

भगवत्पादानां हि परःशताः शिष्याः समभूवन् । तन्मध्ये प्रधानशिष्याश्चत्वारः पद्मपादसुरेश्वरहस्तामलकतोटकाख्या आचार्याः । कदाचित् स्वशिष्येभ्यः भाष्यप्रवचनानन्तरं स्वकृतभाष्यस्य विशेषतः सर्वत्र प्रचारार्थं केनचित् वार्तिकनिर्माणं अवश्यं कर्तव्यम् । तत्र तु सुरेश्वर एव समर्थः सर्वशास्त्रपारङ्गतत्वात् इति भगवत्पादैः स्वाशयः प्रकटीकृतः । तदुक्तं —

[1] 'स मण्डनस्त्वर्हति बुद्धतत्त्वः सरस्वतीसाक्षिकसर्वविच्त्वः' इति ॥

इमं च भगवत्पादानामाशयं अन्ये तदीयछात्राः आचिक्षिपुः । यतः सुरेश्वराचार्यः पूर्वाश्रमे कर्मवासनावासितान्तःकरणोऽभूत् । अधुनापि कर्मकाण्डाभिनिवेशः पूर्णतया न गतः । अतः तस्मै वार्तिकनिर्माणाधिकारो दत्तश्चेत् सः भाष्यं सर्वं कर्मकाण्डानुगुणतया योजयित्वा वार्तिकनिर्माणं करिष्यति चेत् ज्ञानकाण्डप्रामाण्यमेव शिथिलीकृतं स्यात् । अतः तस्मै अधिकारो न देयः इति शिष्याः सर्वे गुरुं निर्बबन्धुः । तदुक्तम् —

[2] तात्पर्यं ते गेहिधर्मेषु दृष्ट्वा
तत्संस्कारं सांप्रतं शङ्कमानाः ।
भाष्ये कृत्वा वार्तिकं योजयेत्सः
भाष्यं प्राहुः स्वीयसिद्धान्तशेषम् ॥ इति ॥

---

1. माधवीयशंकरविजये स १३–श्लो ३९
2. ,, स १३–श्लो ४५

तथा वार्तिकनिर्माणे पद्मपादाचार्य एव समर्थः अतः तस्मै वार्तिक-निर्माणानुज्ञा दीयतां इत्यपि शिष्याः समवोचन्; परं तु भगवत्पादाः तत् नाङ्गीचक्रुः; भाष्यव्याख्यानमेकं निर्मातुमेव अनुज्ञां ददुः। तदुक्तं शङ्करविजये माधवीये —

[3]सनन्दनो नन्दयिता जनानां
निबन्धमेकं विदधातु भाष्ये।
न वार्तिकं, तत्तु परप्रतिज्ञं,
व्यधात् प्रतिज्ञां स हि नूत्नदीक्षः॥ इति।

नूतनतया संन्यासदीक्षावान् सुरेश्वराचार्यः वार्तिकनिर्माणे यस्मात् प्रतिज्ञां कृतवान्, तस्मात् वार्तिकनिर्माणे तं विना नान्यस्य अधिकारः इति हि भगवत्पादानामाशयः॥

तथा च भगवत्पादानां इच्छानुसारं सूत्रभाष्यग्रन्थस्य वार्तिकनिर्माणे प्रत्यूह एव संजातः; तथापि अन्यभाष्याणां वार्तिकं कारयितुमेव भगवत्पादा उदयुञ्जत। तदुक्तम् —

[4]शिष्योक्तिभिः शिथिलितात्ममनोरथोऽसा-
वेनं स्वतन्त्रकृतिनिर्मितये न्ययुंक्त। इति॥

इतरशिष्याणामपि प्रत्ययोत्पादनाय आदौ आध्यात्मिकविषये स्वातन्त्र्येण ग्रन्थमेकं रचय इत्यादिष्टश्च सुरेश्वराचार्यः नैष्कर्म्यसिद्धिनामकं प्रकरणग्रन्थमेकं रचयित्वा स्वगुरवे प्रादर्शयत्। ते च भगवत्पादाः तं ग्रन्थं आमूलाग्रं दृष्ट्वा दृष्ट्वा परमानन्दमन्वभूवन्। तदीयपाण्डित्यप्रकर्षं वाङ्माधुरीं प्रतिपादनशैलीं च समवलोक्य 'अहो! ईदृशोऽयं महान् पण्डितः शिष्यः मदीयभाष्याणां वार्तिकं करोति चेत् कियत् रमणीयं स्यात्; तादृशभाग्यं

---

३. मा. श. वि. १३-४३.   ४. मा. श. वि. १३-४९.

नास्ति खलु' इति सुतरां दूयमानहृदयाः सन्तः तैत्तिरीयबृहदारण्यकभाष्ययोः परं वार्तिककरणाय सुरेश्वरमाज्ञापयामासुः। सुरेश्वरोऽपि तामाज्ञां अङ्गीचकार। तदुक्तं शङ्करविजये—

[5] स्वातन्त्र्यात्त्वं ग्रन्थमेकं महात्मन्
कृत्वा मह्यं दर्शयाध्यात्मनिष्ठम् ॥ इति,

[6] तद्वत् त्वदीया खलु काण्वशाखा
ममापि तत्रास्ति तदन्तभाष्यम् । इति,

[7] तत्रोभयत्र कुरु वार्तिकमार्तिहारि
कीर्तिं च याहि जितकार्तिकचन्द्रिकाभाम् ।
... ...
मद्वाक्यमेव शरणं व्रज मा विचारीः ॥ इति च ।

तदाज्ञानुसारेण च श्रीसुरेश्वराचार्यः प्रथमतो नैष्कर्म्यसिद्धिं विरचय्य गुरवे समर्प्य तद्दर्शनसन्तुष्टेन गुरुणा पुनराज्ञप्तः सन् तैत्तिरीयभाष्यवार्तिकं बृहदारण्यकभाष्यवार्तिकं च निर्माय गुरवे प्रादर्शयत् । तदाशिषा च वार्तिकद्वयमिदं तथा नैष्कर्म्यसिद्धिश्च अद्यापि अविच्छिन्नतया भारते सर्वत्र प्रथतेतराम् । श्रीपद्मपादाचार्यकृता तु टीका स्वमातुलगृहे दग्धा पुनर्लिखितापि लुप्तप्रचारा भूत्वा कालक्रमात् पञ्चपादिकामात्रशेषा समजनि । तत्रापि लोपात् पुनः चतुःसूत्रीमात्रपरिशेषा अल्पाकारा च सांप्रतमुपलभ्यते । इत्थं वर्तते वार्तिकग्रन्थानां नैष्कर्म्यसिद्धेश्च आविर्भावकथा विचित्रा ॥

प्रकृते नैष्कर्म्यसिद्धिमात्रमवलम्ब्य तत्र प्रतिपाद्यमानां विचारपरिपाटीं प्रक्रियाविशेषान् ग्रन्थान्तरेभ्यः तस्य वैशिष्ट्यं, सर्वशास्त्रार्थनिर्मथनसार-

5. मा. श. वि. १३-४७. 6. मा. श. वि. १३-६६.
7. ,, १३-६७.

संग्रहणादिषु अनन्यसाधारणीं प्रतिपादनशैलीं च ग्रन्थकर्तुर्वाक्यान्येव समुपादाय स्फुटीकर्तुं अधुना किंचिदित्र लेखनीं व्यापारयामः ॥

नैष्कर्म्यसिद्धिरियं चतुरध्यायात्मिका। तत्र प्रथमाध्याये वेदान्तवाक्यानां सर्वेषां ब्रह्मणि समन्वयः प्रतिपाद्यते। द्वितीये प्रमाणान्तराविरोधसमर्थनं क्रियते। तृतीये साधननिरूपणं, चतुर्थे फलनिरूपणं च स्पष्टतया वर्ण्यते। अयं च ग्रन्थः प्रकरणरूपः। प्रकरणलक्षणं च—

शास्त्रैकदेशसंबद्धं शास्त्रकार्यान्तरे स्थितम्।
आहुः प्रकरणं नाम ग्रन्थभेदं विपश्चितः ॥

इति वर्णयन्ति। शास्त्रादौ प्रकरणारम्भे च अनुबन्धचतुष्टयं सूचनीयम्। विषयप्रयोजनाधिकारिसंबन्धा एव अनुबन्धचतुष्टयं नाम। तत्सर्वं शास्त्रवत् प्रकरणेऽपि अवश्यं निरूपणीयम्; यतः—

सिद्धार्थं सिद्धसंबन्धं श्रोतुं श्रोता प्रवर्तते।
ग्रन्थादौ तेन वक्तव्यः संबन्धः सप्रयोजनः ॥

इत्यभिहितम्। इदं च अनुबन्धचतुष्टयं प्रेक्षावत्प्रवृत्त्यङ्गमिति हि वदन्त्यभियुक्ताः ॥

अत्र आरम्भे, 'आब्रह्मस्तम्बपर्यन्तैः सर्वप्राणिभिः सर्वप्रकारस्यापि दुःखस्य स्वरसत एव जिहासितत्वात् तन्निवृत्त्यर्था प्रवृत्तिरस्ति स्वत एव' इति वाक्येन प्रयोजनं अधिकारी च संसूच्येते। 'दुःखनिवृत्त्यर्था प्रवृत्तिः' इति वाक्यैकदेशे दुःखनिवृत्तिः प्रयोजनं, दुःखनिवृत्तिकामः अधिकारी इत्यपि अर्थाल्लभ्यते। दुःखनिवृत्तिश्च न तात्कालिकी, अपि तु आत्यन्तिकी सा समपेक्ष्यते। आत्यन्तिकत्वं च स्वसमानाधिकरणदुःखप्रागभावासमानकालीनत्वम्। एतादृशदुःखनिवृत्तिमेव प्रेक्षावान् प्रतीक्षते। भाविदुःखं यथा न स्यात् तथा समग्रदुःखनिवृत्तिरेव हि समपेक्षिता मुमुक्षूणाम्; अतः

दुःखनिवृत्तिरूपप्रयोजनं सूचितम् । तादृशदुःखनिवृत्तिकाम एव च प्रकृत-ग्रन्थाध्ययने अधिकारी इत्यपि अर्थात् लभ्यते ॥

तथा 'सुखस्य चानागमापायिनः' इति ग्रन्थेन निरतिशयसुखस्वरूप-मोक्षप्राप्तिरपि प्रकृतग्रन्थाभ्यासस्य प्रयोजनमित्यपि सूच्यते । अत एव निरतिशयानन्दस्वरूपः आत्मैव विषयः ; ग्रन्थस्य विषयस्य च प्रतिपाद्यप्रति-पादकभावः संबन्धः ; प्रयोजनस्य अधिकारिणश्च प्राप्यप्रापकभावः संबन्धः इति अनुबन्धचतुष्टयमिदं ग्रन्थारम्भ एव सूचयति ग्रन्थकारः ॥

ततः परं गुरुणैव वेदान्तार्थस्य परिसमापितत्वात् प्रकरणोक्तौ ख्यात्यादिलाभ एव निमित्तं वा इति शङ्कामुत्पाद्य तां निरस्यति स्वयमेव —

[८] न ख्यातिलाभपूजार्थं ग्रन्थोऽस्माभिरुदीर्यते ।
किंतु स्वबोधशुद्ध्यर्थं ब्रह्मविन्निकषाश्मसु ॥ इति ।

ब्रह्मविदां समाजे स्वबोधः समीचीनोऽस्ति वा न वा इति परिशोधनार्थं ग्रन्थोयं प्रणीयते इति तदर्थः । अनेन पद्मपादादीनां ब्रह्मविदां स्वविषये यः संशयः पूर्वमासीत्, 'अयं कर्मवासनां अद्यापि न मुञ्चतीति' तादृशसंशयस्यापि एतद्ग्रन्थद्वारा निवृत्तिरवश्यंभाविनी इत्यपि व्यङ्ग्यतया सूचितमस्ति । एतद्ग्रन्थदर्शनात्परं पद्मपादादीनां तद्विषये पूर्वमुत्पन्नसंशय-निवृत्तिद्वारा अत्यन्तं विश्वासोत्पत्तिः पश्चाज्जाता इति कथांशवर्णनात् ॥

ततः परं कर्मभ्य एव मोक्षसंभवात् किं ब्रह्मविद्यया इति आशंक्य समाधत्ते —

[९] यावन्त्यश्चेह विद्यन्ते श्रुतयः स्मृतिभिः सह ।
विदधत्युरुयत्नेन कर्मातो मोक्षसाधनम् ॥ इति शंका,

---

८. नैष्कर्म्यसिद्धि १-६. ९. १-१४.

[10]अतः सर्वाश्रमाणां हि वाङ्मनःकायकर्मभिः ।
स्वनुष्ठितैर्यथाशक्ति मुक्तिः स्यान्नान्यसाधनात् ॥

इत्युपसंहारः । पूर्वपक्षसमाधानारंभे –

[11]इति हृष्टधियां वाचः स्वप्रज्ञाध्मातचेतसाम् ।
घुष्यन्ते यज्ञशालासु धूमानद्धधियां किल ॥

इति 'अग्निमुग्धो हैव धूमतान्तः । स्वं लोकं न प्रतिप्रजानाति' इति श्रुतितात्पर्यमेव श्लोकरूपेण वर्णयति ग्रन्थकारः । पद्मपादादीनामन्यशिष्याणां आक्षेपसमाधानार्थं विश्वासजननार्थं च इदमेकमेवालम् । यतः कर्मिणां कर्मभ्यो मोक्षः इति सिद्धान्तं केवलमुपहासास्पदं प्रदर्शयति ग्रन्थकारः ॥

एवं पूर्वपक्षिणां वादं प्रदर्श्य ततः परं –

[12]अत्राभिदध्महे दोषान् क्रमशो न्यायबृंहितैः ।
वचोभिः पूर्वपक्षोक्तिघातिभिर्नातिसंभ्रमात् ॥

इत्यादिना । ततः ज्ञानकर्मसमुच्चयवादं निरस्य कर्मणां चित्तशुद्ध्यर्थत्वमेव न तु मोक्षार्थत्वं इति सिद्धान्तयति –

[13]प्रत्यक्प्रवणतां बुद्धेः कर्माण्युत्पाद्य शुद्धितः ।
कृतार्थान्यस्तमायान्ति प्रावृडन्ते घना इव ॥

इत्यादिना । तथा–

[14]अतः सर्वाश्रमाणां हि वाङ्मनःकायकर्मभिः ।
स्वनुष्ठितैर्न मुक्तिः स्यात् ज्ञानादेव हि सा यतः ॥

इति कर्मभ्यो न मुक्तिः किन्तु आत्मतत्त्वज्ञानादेवेति सिद्धान्तमुपसंहरति ॥

---

10. नै. सि १-२१.   11. १-२२.   12. १-२३.
13. १-४९   14. १-९९.

तदित्थं प्रथमाध्याये सर्वोपनिषदां ज्ञानपरत्वमेवेत्युपपाद्य तदविरोध-समर्थनाय द्वितीयाध्यायमारभते ग्रन्थकारः। तत्र च तत्त्वमस्यादिवाक्यादेव अपरोक्षज्ञानसिद्धिरिति स्वमतमाविष्करोति —

[15]सर्वोऽयं महिमा ज्ञेयो वाक्यस्यैव यथोदितः।
वाक्यार्थं न ह्यृते वाक्यात् कश्चिज्जानाति तत्वतः॥

इत्यादिना। तत्त्वमस्यादिवाक्यं कथं बोधं जनयतीत्येतत् दृष्टान्तद्वारा प्रदर्शयति —

[16]योऽयं स्थाणुः पुमानेषः पुंधिया स्थाणुधीरिव।
ब्रह्मास्मीति धियाऽशेषामहंबुद्धिं निवर्तयेत्॥

इत्यादिना। ततः परम् –

[17]यत्र त्वस्येति साटोपं कृत्स्नद्वैतनिषेधिनीम्।
प्रोत्सारयन्तीं संसारमध्यश्रौषं न किं श्रुतिम्॥

इति, अन्ते 'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्तत् केन कं पश्येत्' इत्यादिश्रुतिवचनानां सर्वसंसारविनिर्मुक्तपरिशुद्धब्रह्मात्मपरत्वस्य सम्यगुपपादनात् सर्वोपनिषदां ब्रह्मपरत्वे न कोपि विरोधः इति अविरोधसमर्थनं सम्यगेव प्रदर्शितं श्रीमद्भिर्वार्तिकाचार्यैः॥

तदुपरि तृतीयाध्यायारंभे आत्मानात्मविवेचनं क्रियते। तत्रादौ अज्ञानस्य आत्मविषयकत्वमेव, न अनात्मविषयकत्वमिति सोपपत्तिकं निरूप्य तादृगज्ञानं आत्मज्ञानमात्रादेव निवर्तते इति अनेकप्रमाणैर्युक्तिभिश्च साधितम्। क्रमेण च तत्पदार्थविचारणं त्वंपदार्थपरिष्करणं असिपदेन तयोरैक्यं च सम्यगेव निरूपितम्॥

---

15. नै. सि. २-४. 16. २-२९. 17. २-११८.

ततः परं सांख्यादिमतं निरस्य बौद्धादिप्रक्रियामपि दूरीकृत्य,

[18] बोधेऽप्यनुभवो यस्य न कथञ्चन जायते ।
तं कथं बोधयेच्छास्त्रं लोष्टं नरसमाकृतिम् ॥

इत्यादिना आत्मनो बोधरूपत्वं सर्वानुभवसिद्धमेवेत्युपपाद्य ततः परं भावनारूप-प्रसंख्यानवादमपि निराकरोति —

[19] भावनाजं फलं यत्स्यात् यच्च स्यात् कर्मणः फलम् ।
न तत् स्यात्स्थिरं विज्ञेयं द्रविडेष्विव संगतम् ॥

इत्यादिना द्राविडस्नेहस्य अनित्यत्वदृष्टान्तेन प्रसंख्यानस्य अनित्यफलत्वमुपपादयति । अनेन च स्वसतीर्थ्यभूतं द्राविडं पद्मपादाचार्यमुपहसतीव । निद्रादोषनिवृत्त्यनुपदमेव यथा बोधो भवति संबन्धग्रहणाभावेऽपि, तथैव संबन्धग्रहणं विनापि वाक्यश्रवणमात्रेणापि क्वचित् आत्मबोधः संभवतीति दृष्टान्तेन समर्थयति —

[20] शयानाः प्रायशो लोके बोध्यमानाः स्वनामभिः ।
सहसैव प्रबुध्यन्ते यथैवं प्रत्यगात्मनि ॥

इत्यादिना । इत्थं तत्त्वंपदार्थनिरूपणद्वारा साधनाध्यायमुपसंहरति । ततः परं चतुर्थाध्यायारंभे पूर्वोक्तानुवादपुरःसरं संक्षेपतः आत्मानात्मविवेचनप्रक्रियां पुनर्निरूप्य तत्फलं आत्मतत्वज्ञानमेवेति साधयति ॥

[21] युष्मदस्मद्विभागज्ञे स्यादर्थवदिदं वचः ।
यतोऽनभिज्ञे वाक्यं स्यात् बधिरेष्विव गायनम् ॥

इत्यादिना युष्मदस्मदर्थविवेचनचतुराणां आत्मानात्मविभागज्ञानामेव वाक्यं बोधं जनयितुमीष्टे अन्येषां विषये तु बधिरे गानकलावत् निष्फलत्वमेवेति साधयति । चतुर्थाध्यायान्ते च एतद्ग्रन्थपठनं विरक्तैरेव कर्तव्यमिति

---

18. नै. सि. ३-३८. 19. ३-९३. 20. ३-१०५. 21. ४-३१.

संप्रदानविधिमुपदिश्य तादृशयतीनामेव यथार्थबोधो भवति नान्येषामिति उपसंहरति—

[22] "निरस्तसर्वकर्माणः प्रत्यक्प्रवणबुद्धयः ।
निष्कामा यतयः शान्ता जानन्तीदं यथोदितम्" ॥

इति । शान्तचित्तानां संन्यासिनामेव एतद्ग्रन्थस्य तत्त्वार्थो गोचरीभवति नान्येषामिति वार्तिकनिर्माणे विघ्नकरान् स्वसतीर्थ्यान् सूचयतीव । अन्ते,

[23]श्रीमच्छङ्करपादपद्मयुगलं संसेव्य लब्ध्वोचिवान्
ज्ञानं पारमहंस्यमेतदमलं स्वान्तान्धकारापनुत् ।
माभूदत्र विरोधिनी मतिरतः सद्भिः परीक्ष्यं बुधैः
सर्वत्रैव विशुद्धये मतमिदं सन्तः परं कारणम् ॥

इति उपसंहरति ग्रन्थम् । अत्र च 'माभूदत्र विरोधिनी मतिः' इति वाक्यं वार्तिकनिर्माणप्रतिबन्धकान् पद्मपादादीन् प्रत्येवेति स्फुटमेवेदम् । एतद्ग्रन्थ-पठनात्परं तु पद्मपादादयः शान्तचित्ता आसन्नित्यपि किंवदन्ती श्रूयते । ग्रन्थसमाप्तौ च भगवत्पादेषु कृतज्ञतां सूचयति —

[24]वेदान्तोदरवर्ति भास्वदमलं ध्वान्तच्छिदस्मद्धियो
दिव्यज्ञानमतीन्द्रियेऽपि विषये व्याहन्यते न क्वचित् ।
यो नो न्यायशलाकयैव निखिलं संसारबीजं तमः
प्रोत्सार्याविरकार्षीत् गुरुगुरुः पूज्याय तस्मै नमः ॥

अहमपि अन्ते सूत्रकारसहितं भगवत्पादमेव भूयो भूयो नमस्करोमि॥

शंकरं शंकराचार्यं केशवं बादरायणम् ।
सूत्रभाष्यकृतौ वन्दे भगवन्तौ पुनः पुनः ॥

---

22. नै. सि. ४-७३   23. ४-७४.   24. ४-७७.

वार्तिकलक्षणसमन्वयः ॥

विद्वन्मणि, विद्याभूषण
श्री K. P. शंकरशास्त्री,
Bangalore.

विश्वं मायामयत्वेन रूपितं यत्प्रबोधतः ।
विश्वं च यत्स्वरूपं तं वार्तिकाचार्यमाश्रये ॥

श्रीमच्छङ्करभगवत्पादानां चतुस्संख्याकेषु प्रधानशिष्येषु एकतमे श्रीसुरेश्वराचार्याः इति सुविदितमेव सर्वेषामपि । ये किल पूर्वाश्रमे श्रीमत्कुमारिलभट्टपादानां मुख्यान्तेवासिनो महाकर्मनिष्ठा अभूवन् । यांश्च चतुर्मुखस्यैव अपरांशावतारमामनन्ति । येषां च धर्मपत्नी उभयभारत्यपि महामाहेश्वरस्य सुलभकोपस्य महर्षेर्दुर्वाससो वचनमवितथीकर्तुं अवनिमवतीर्णा भगवती वाग्देवतैवेति तद्विदामाघोषः । ये च तदात्वे भगवत्पादाचार्यैः साकं बहुधा व्युद्य, अन्ते तेषामेव मुख्यान्तेवासिपदमवाप्ताः, अनन्तरं च शृङ्गगिरावेव जगद्गुरुपीठाऽऽद्याचार्यपदमलमकुर्वत ॥

येषां च विदेहकैवल्यानन्तरं भौतिकदेहसमाधिस्थले चिरकालसुरक्षिते, नूतनतया आलयनिर्माणपारमेश्वरलिङ्गप्रतिष्ठापनादिपूर्वकं पुनः कुम्भाभिषेकादि-महोत्सवाः नानादेशीयानां भक्तजनसार्थानां प्रार्थनानुरोधेन, संप्रति जगद्गुरु-पीठमलंकुर्वाणैः विद्यातीर्थापरस्वरूपैः अभिनवविद्यातीर्थमहास्वामिचरणैः महता समारम्भेण निर्वर्त्यन्ते ॥

तेऽमी सुरेश्वराचार्यवर्याः वार्तिकाचार्यप्रथाहेतुत्वेन महान्तं बृहदारण्य-कोपनिषद्भाष्यवार्तिकग्रन्थं तैत्तिरीयोपनिषद्भाष्यवार्तिकग्रन्थं च भगवत्पादीय-ग्रन्थव्याख्यानरूपतया व्यरीरचन् । स्वातन्त्र्येण च नैष्कर्म्यसिद्ध्यभिधानं प्रकरणग्रन्थं जग्रन्थुः । तच्चेत्थं श्रूयते —

भगवत्पादाः किल दिग्विजयसर्वज्ञपीठारोहणाद्यनन्तरं शृङ्गगिरौ कञ्चन कालं स्वप्रणीतान् भाष्यादिग्रन्थान् शिष्यानध्यापयन्त आसन्। तदा च "अष्टौ सहस्राणि बिभान्ति विद्वन् सद्वार्तिकानां प्रथमेऽत्र भाष्ये" इति प्राक्तनीं भट्टपादोक्तिं स्मृत्वा, तेषामभावेऽपि, तच्छिष्यमुखेनैव स्वकीय-भाष्यस्य व्याख्यां कारयिष्यामीति मन्वानाः श्रीमदाचार्यपादाः ब्रह्मसूत्रभाष्य-व्याख्यानरूपेण वार्तिकग्रन्थरचनाय सुरेश्वरमाज्ञापयामासुः। परन्तु तद्विषये इतरशिष्याणामसम्मतिमवगम्य, स्वातन्त्र्येणैकं ग्रन्थं, तैत्तिरीयकबृहदारण्य-कोपनिषद्भाष्ययोः वार्तिकग्रन्थं च विरचयितुमाज्ञापयन्। तदनुसारेण नैष्कर्म्य-सिद्ध्याख्यं प्रकरणं, तैत्तिरीयभाष्यवार्तिकं, बृहदारण्यकभाष्यवार्तिकं च भाष्यार्थाशयाविष्कारकं प्राणैषुः; येनैतेषां 'वार्तिककाराः' इति प्रथा संजाता॥

ज्ञानं व्याकृतमप्यन्यैः वक्ष्ये गुर्वनुशिक्षया। (नै. सि. १-३)

तत्र वार्तिकं नाम—

'उक्तानुक्तदुरुक्तानां चिन्तनं यत्र वा भवेत्।
तमाहुर्वार्तिकं नाम ग्रन्थं ग्रन्थविचक्षणाः'॥

इत्युक्तलक्षणम्। तच्चात्र ग्रन्थे बहुत्र सुस्पष्टमुपलभ्यते। तदत्र स्थाली पुलाकनयेन किंचिदुदाह्रियते —

बृहदारण्यके तृतीयाध्याये पञ्चमे कहोळब्राह्मणे श्रूयते—

"एतं वै तमात्मानं विदित्वा ब्राह्मणाः पुत्रैषणायाश्च वित्तैषणायाश्च लोकैषणायाश्च व्युत्थायाथ भिक्षाचर्यं चरन्ति" इति। तत्र च भाष्यम् — 'ब्राह्मणग्रहणं ब्राह्मणानामेवाधिकारो व्युत्थाने इति ज्ञापनार्थम्' इति। अत्र प्रकरणे एतद्भाष्यव्याख्यानावसरे इदं वार्तिकम् —

"अधिकारिविशेषस्य ज्ञानाय ब्राह्मणग्रहः।

न संन्यासविधिर्यस्मात् श्रुतौ क्षत्रियवैश्ययोः ॥" ३-५-८८

इति । इदं च वार्तिकं यथाश्रुतभाष्यशब्दार्थविवरणमात्रपरम् । न तु स्वाभिप्रेतमुख्यतात्पर्यप्रतिपादनपरम् यतः तदुपरीत्थमाक्षेपो भवति । कथम् ? "यदि वेतरथा ब्रह्मचर्यादेव प्रव्रजेत् गृहाद्वा वनाद्वा, यदहरेव विरजेत्तदहरेव प्रव्रजेत्" इति जाबालश्रुत्या ब्राह्मणादीनामधिकारिविशेषणामग्रहणेन सामान्यतः प्रवृत्तया त्रयाणामपि वर्णानां संन्यासेऽधिकारः उक्तो भवति । तथा — 'ब्राह्मणः क्षत्रियो वापि वैश्यो वा प्रव्रजेद्गृहात् । त्रयाणामपि वर्णानाममी चत्वार आश्रमाः' इति स्मृत्यापि अयमेवाभिप्रायो व्यक्तीकृतः । एवं सति कथमत्र ब्राह्मणानामेव संन्यासेऽधिकारो नान्येषामिति वर्ण्यते ? इति ॥

अपिच संन्यासस्य ब्राह्मणमात्राधिकारिकत्वे संन्यासरहितयोः क्षत्रियवैश्ययोः वेदान्तश्रवणाधिकारोऽपि न सिद्ध्येत् । तथाहि — "शान्तो दान्त उपरतस्तितिक्षुः" इत्यादिश्रुतौ 'उपरत'शब्दगृहीतस्य संन्यासस्य साधनचतुष्टयान्तर्गतत्वात् । "सहकार्यन्तरविधिः पक्षेण तृतीयं तद्वतो विध्यादिवत्" इति सूत्रभाष्ये — "तद्वतः-विद्यावतः संन्यासिनः बाल्यपाण्डित्यापेक्षया तृतीयमिदं मौनं विधीयते — 'तस्माद्ब्राह्मणः पाण्डित्यं निर्विद्येति' श्रुतौ ततः प्राक् 'भिक्षाचर्यं चरन्तीति' संन्यासाधिकारात्" इति प्रतिपादनात् । तदभिप्रायेणैव वार्तिककारैरपि —

त्यक्ताशेषक्रियस्यैव संसारं प्रजिहासतः ।
जिज्ञासोरेव चैकात्म्यं त्रय्यन्तेष्वधिकारिता ॥

इत्युक्तत्वाच्च । अत्र वार्तिकश्लोके त्यक्ताशेषक्रियस्य संन्यासिन इत्यर्थः । संसारं प्रजिहासतः मुमुक्षोः, त्रय्यन्तेषु-वेदान्तश्रवणे अधिकार इत्यर्थः । तथा च संन्यासस्य ज्ञानसाधनवेदान्तश्रवणाद्यधिकारिविशेषणतया विद्योपयोगित्वावगमात्, 'राजा राजसूयेन स्वाराज्यकामो यजेत" इत्यत्र

मूर्धाभिषिक्तस्य राज्ञस्ततः स्वाराज्यकामस्य राजसूयाधिकारवत् संन्यासवत एव वेदान्तश्रवणेऽधिकार इत्यवगम्यते। तथा च सति तद्रहितयोः क्षत्रियवैश्ययोः श्रवणाधिकारो न स्यात् इति। तथा च कथं भाष्यकाराणां ब्राह्मणस्यैव संन्यासेऽधिकारोक्तिः हृदयंगमा स्यात्? इति शङ्कायाम् वार्तिककारा वदन्ति-

त्रयाणामविशेषेण संन्यासः श्रूयते श्रुतौ।
यदोपलक्षणार्थं स्यात् ब्राह्मणग्रहणं तदा॥ (३-५-८९)

अयमाशयः — 'ब्रह्मचर्यादेव प्रव्रजेत्', 'यदहरेव विरजेत्तदहरेव प्रव्रजेत्' इत्यादिश्रुतौ सामान्यतः अधिकारिविशेषाग्रहणेन विरक्तमात्रस्य संन्यासः प्रतिपाद्यते। न 'च सामान्यविधिरस्पष्टः संह्रियेत विशेषतः' इति न्यायेन "ब्राह्मणो निर्वेदमायात्' 'ब्राह्मणः प्रव्रजेद्गृहात्', इत्यादि-विशेषवचनानुसारेण सामान्यवचनस्य विशेषे संकोचः क्रियतामिति शंक्यम्, "ब्राह्मणः क्षत्रियो वापि वैश्यो वा प्रव्रजेत् गृहादिति" विशेषस्मृत्यनु-गृहीतायाः सामान्यश्रुतेः अर्थसंकोचकल्पनायोगात्। एवं च यदा तु ब्राह्मणवत् क्षत्रियवैश्ययोरपि प्रबलप्रमाणानुसारेण संन्यासेऽधिकारः सिद्धः, तदा — 'ब्राह्मणाः प्रव्रजन्ति', 'ब्राह्मणो निर्वेदमायात्' इत्यादौ श्रूयमाणं ब्राह्मणपदं त्रयाणामपि उपलक्षणार्थमिति ज्ञेयम्। इति श्रुत्याशय-व्याख्यानेन वार्तिककाराः समादधुः॥

नन्वेवं सति प्रबलो भाष्यकारोक्तिविरोधः प्रसज्यते, यतो भाष्यकाराः किल श्रुतौ ब्राह्मणपदं इतरेषामनधिकारबोधनेनैव सार्थकमिति स्पष्टमामनन्ति। त्रैवर्णिकाधिकारित्वे कथंकारं भाष्यविरोधः परिह्रियते इति चेत् इत्थम् — भाष्ये ब्राह्मणमात्रस्याधिकारोक्तिः विविदिषासंन्यासविषया, न तु विद्व-त्संन्यासविषया। तथाहि — द्विविधः संन्यासः — विविदिषासंन्यासो विद्व-त्संन्यासश्चेति। यः पुमान् नित्यनैमित्तिककर्मानुष्ठानेन परिपक्वकषायः,

विविधक्लेशानुभवेन विषयदोषानुभवेन चोत्पन्नवैराग्यः आत्मतत्त्वजिज्ञासुश्च सन्नपि अनन्यव्यापारतया श्रवणादिकं कर्तुं न शक्नोति, तादृशस्य निष्प्रत्यूह-श्रवणाद्यनुष्ठानसम्पत्त्यर्थं विधिप्राप्तानामपि कर्मणां, 'त्रिंशद्वा वर्षाणि, जीर्णो वा विरमेत्' इत्यादिश्रुत्यनुसारेण त्रिंशतं वत्सरान् नित्यादिकर्मा-नुष्ठानानन्तरं, वार्धक्यप्राप्तौ वा, "यज्ञोपवीतं वेदांश्च सर्वं तद्वर्जयेद्यतिः"— यज्ञोपवीतादिसाध्यानि वेदप्रतिपाद्यानि सर्वकर्माणि वर्जयेत् 'संन्यस्य श्रवणं कुर्यात्' इत्युक्तप्रकारेण विधिपूर्वकमेव यत्संन्यसनं सोऽयं विविदिषासंन्यासः ॥

यस्य तु ऐहिकेन आमुष्मिकेण वा नित्यनैमित्तिकाद्यनुष्ठानेन चित्तशुद्धिद्वारा परमेश्वरप्रसादाच्च निष्प्रत्यूहं श्रवणादिनिष्पत्त्या आत्मापरोक्षज्ञानं निर्विचिकित्सं उत्पन्नं, तस्य 'संन्यासेन देहत्यागं करोति स परमहंसो नाम' इत्यादिप्रमाणानुसारेण क्रियमाणः संन्यासः 'विद्वत्सन्न्यासः' इत्युच्यते ॥

तत्र प्रथमे विविदिषासंन्यासे 'ब्राह्मणस्यैवाधिकारो नेतरेषां' इति भाष्यकाराशयः। स च अधिकारिविशेषस्य ज्ञापनाय ब्राह्मणपदग्रहणमित्युक्तः। यस्तु द्वितीयो विद्वत्संन्यासः 'एतावदुक्त्वा याज्ञवल्क्यो विजहार' इति याज्ञ-वल्क्यादिभिः गृहीतः तत्र त्रयाणामपि वर्णानामस्त्यधिकारः इति श्रुतिस्मृति-वचनपर्यालोचनेनावगम्यते। तदेतद्वार्तिककारैरेव समनन्तरवार्तिकाभ्यामुप-पादितमस्ति —

कर्माधिकारविच्छेदि ज्ञानं चेदभ्युपेयते ।
कुतोऽधिकारनियमो व्युत्थाने क्रियते बलात् ॥ ३–५–९०

प्रत्यग्याथात्म्यविज्ञानस्वभावश्चेत् समर्थ्यते ।
व्युत्थानं यस्य यस्य स्यात् स स व्युत्थातुमर्हति ॥ इति ,, ९१

'एतं वै तमात्मानं विदित्वा ब्राह्मणा व्युत्थाय प्रव्रजन्ति' इति श्रुतिप्रमाणेन, 'न तु वेदान्तवेद्यं अशनायाद्यतीतं अपेतब्रह्मक्षत्रादिभावं अखण्डमद्वितीयं असंसार्यात्मतत्वं इति ज्ञानं कर्मानुष्ठानोपयोगि' इति भाष्यकारोक्तरीत्या च अकर्त्रात्मज्ञानं यदा जातं तदनन्तरं, संन्यासविषये ब्राह्मणस्याधिकारः नतु क्षत्रियादेः इत्याद्यधिकारनियमे प्रयोजनं नास्त्येव। तादृशप्रत्यगात्मयाथात्म्यविज्ञानं यस्य यस्य भवति स सः व्युत्थातुमर्हत्येवेत्यर्थः। तथा च विद्वत्संन्यासः त्रैवर्णिकाधिकारिकः, विविदिषासंन्यासस्तु ब्राह्मणस्यैवेति निर्णयात् न श्रुतिभाष्यविरोधलेशोऽपि ॥

तथाच सुष्ठु निरूपितमेतत् श्रीमद्भिरप्पय्यदीक्षितेन्द्रैः पूर्वोत्तरमीमांसकमूर्धन्यैः स्वकीयसिद्धान्तलेशसंग्रहे तृतीयपरिच्छेदे—'यत्तु संन्यासस्य सर्वाधिकारित्वेन वार्तिकवचनं तत् विद्वत्संन्यासविषयं, नतु आतुर-विविदिषासंन्यासे भाष्याभिप्रायविरुद्धसर्वाधिकारप्रतिपादनपरम्। सर्वाधिकारविच्छेदीति समनन्तरश्लोकेन ब्रह्मज्ञानोदयानन्तरं जीवन्मुक्तिकाले विद्वत्संन्यास एव अधिकारनियमनिराकरणात्' इति ॥

न चैवं 'ब्राह्मणाः प्रव्रजन्ति' इत्यादिश्रुतौ ब्राह्मणपदग्रहणवैयर्थ्यं शंक्यम्। यतः—

एवं चेद्ब्राह्मणोक्तिः स्यात् ध्वस्ताविद्यगृहीतये।
स ब्राह्मणः इति स्पष्टं श्रुतिरन्ते च वक्ष्यति ॥ ३—५—९२

अयमर्थः — त्रैवर्णिकाधिकृतं चेद्विज्ञानं, तदा ध्वस्ताविद्यगृहीतये — विज्ञानपूर्वकसाक्षात्कारफलभूतं यत् अविद्यारहितात्मस्वरूपं, तदनुवादार्थं ब्राह्मणपदम्। युक्तं च विशेषावस्थायां क्षत्रियादेरपि ब्राह्मण्यं राजसूयादौ, तत्रापि ताच्छब्द्यादिति भावः। कथं वात्र ब्राह्मणपदेन फलावस्थोच्यते? वाक्यशेषादित्याह — 'स ब्राह्मण' इति। अस्यामेव बृहदारण्यकश्रुतौ

एतद्वाक्यसन्दर्भान्ते द्वितीयवारं पूर्णब्राह्मण्य (ब्रह्मनिष्ठतास्वरूप) प्राप्त्यर्थक-ब्राह्मणपदग्रहणादित्यर्थः। अत्रेदं प्रासङ्गिकतया किंचिद्विचार्यते विषयविशुद्ध्यर्थम्। किं संन्यासस्य दृष्टद्वारा वा अदृष्टद्वारा वा, श्रवणाङ्गत्वं वा? उताहो आत्मज्ञानाङ्गत्वं वा इत्यादि। तत्र 'शान्तो दान्त उपरतः' इत्यादिश्रुति-सहकार्यन्तरविधिसूत्र - तद्भाष्यानुसारेण, त्यक्ताशेषक्रियस्यैवेत्यादिपूर्वोदाहृत-वार्तिकानुसारेण च संन्यासजन्यादृष्टस्य पापध्वंसरूपस्य, ज्ञानोत्पत्तियोग्यता-प्रयोजकपुण्यरूपस्य वा ज्ञानसाधनवेदान्तश्रवणाधिकारिविशेषणत्वात् अदृष्ट-द्वारा संन्यासस्य श्रवणाङ्गत्वमिति केषाञ्चिदाशयः॥

संभवति दृष्टद्वारे अदृष्टद्वारकत्वादिकल्पना न न्याय्येति कृत्वा अनन्यव्यापारतया श्रवणादिनिष्पादनं कुर्वतः संन्यासस्य श्रवणाद्यङ्गतया आत्मज्ञानफलकत्वं युक्तमिति बहूनां विवरणकाराद्याचार्याणामाशयः। तथाहि—कादाचित्कं श्रवणादिकं विद्योदयद्वारा नामृतत्वसाधनं भवति, किन्तु सार्वकालिकमेव, 'ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति' 'आसुप्तेरामृतेः कालं नयेद्वेदान्तचिन्तया', इत्यादिबहुप्रमाणानुरोधात्। तथा चानन्यव्यापारतया श्रवणाद्यनुष्ठानं विदधता शास्त्रेणैव संन्यासोऽपेक्ष्यते। गृहस्थादेः स्वाश्रम-विहितकर्मव्यग्रस्य विशेषेण कुटुम्बपोषणव्यापारशतावृतस्य सदा श्रवणाद्यनु-ष्ठानासंभवात्। तथा विद्यासाधनत्वेन संन्यासं विदधतापि शास्त्रेण द्वारतया निरन्तरश्रवणाद्यनुष्ठानमपेक्ष्यते संन्यासस्य साक्षात् विद्यासाधनत्वाभावात्। नहि संन्यासग्रहणमात्रेण ज्ञानसिद्धिः मुक्तिर्वा भवित्री, किन्तु अनन्य-व्यापारतया अनुष्ठितश्रवणादिद्वारैव। दृष्टद्वारसंभवे अदृष्टकल्पनानुपपत्तेश्च। तत्रापि श्रवणादिकं तत्वव्यञ्जकत्वात् अर्थतः (फलतः) प्रधानं भवति। सन्यासस्तु तदभावात् गुणभूततया व्यवतिष्ठते। एवंरीत्या श्रवणविधेः संन्यासविधेश्च परस्परापेक्षाबलात् एकवाक्यभावमापन्नाभ्यां तत्तद्विधिभ्यां संन्यासाङ्गकं मनननिदिध्यासनसहितं श्रवणं विधीयते इति सिद्धा संन्यासस्य अनन्यव्यापारतया श्रवणादिसंपादकत्वेन श्रवणाद्यङ्गतया आत्मज्ञानसिद्धि-

फलकता इति । अत्रेदं प्रतिभाति— यद्यपि संन्यासविषये भाष्यकारोक्तब्राह्मण-मात्राधिकारिकत्वस्य विविदिषासंन्यासपरत्वेन, वार्तिककारोक्तत्रैवर्णिकाधि-कारित्वस्य विद्वत्संन्यासविषयत्वेन च व्यवस्थोक्त्या भाष्यवार्तिकयोर्विरोधः परिहृतो भवति, श्रुतिस्मृतिवचनानामपि व्यवस्थितविषये प्रामाण्यमुक्तं भवति, तथापि किंचिद्विचार्यमाणे विविदिषासंन्यासेऽपि श्रवणाङ्गभूते इतरेषा-मधिकारोऽस्तीत्येव वक्तव्यं भवति। कथमन्यथा गीतायां — 'संन्यासं कर्मणां कृष्ण पुनर्योगं च शंससि। यच्छ्रेय एतयोरेकं तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम्' ॥ इति पृष्टवन्तमर्जुनं प्रति इत्थं समाधानमुक्तम् — 'संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकरावुभौ। तयोस्तु कर्मसंन्यासात् कर्मयोगो विशिष्यते ॥' इति। वीरक्षत्रियस्यार्जुनस्य सर्वथा संन्यासानधिकारित्वे, 'क्षत्रियस्त्वं सर्वथा सन्यासेऽनधिकारी, अतस्त्वया कर्मैव कर्तव्यम्' इत्येव भगवता समाधानं वक्तव्यमासीत्। परन्तु तथाऽनुक्त्वा कर्मफलत्यागरूपं गौणं सन्यासं कर्तव्यमुक्तं भगवता। कुतः? 'यदहरेव विरजेत् तदहरेव प्रव्रजेत्'। यदा पूर्णवैराग्योत्पत्तिपूर्वकं आत्मविविदिषोत्पद्यते, तदानीमेव पारिव्राज्यं स्वीकार्यम्। अर्जुनस्तु न तथा विरक्तः। किन्तु कौरवादीनेकेन बाणेन भस्मसात्करोमि इत्येवं महता क्रोधावेशेनैव युद्धे प्रवृत्तः। तथाप्याचार्य-बन्ध्वादिषु ममतानिमित्तं मध्ये धर्म्यादपि युद्धादुपरतिं प्राप्तवान्। तं च स्वधर्मभ्रष्टं परधर्ममुपाददानं पुनः स्वधर्मे स्थापयितुं भगवान् 'धर्म्याद्धि युद्धाच्छ्रेयोऽन्यत् क्षत्रियस्य न विद्यते। स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः। इत्याद्युपदेशेन पुनर्युद्धे प्रवर्तयामासेति गम्यते ॥

अतश्च — 'ब्राह्मणः क्षत्रियो वापि वैश्यो वा प्रव्रजेद्गृहात्। त्रयाणामपि वर्णानां संन्यासः श्रूयते श्रुतौ ॥' इत्यादिस्मृत्यनुसारेण त्रैवर्णिका-नामपि श्रवणाङ्गभूते विविदिषासंन्यासेऽपि अस्त्येवाधिकार इत्येव वक्तव्यम्। स च कर्मफलत्यागरूपः कर्म(स्वरूप)त्यागरूपो वा भवितुमर्हति ॥

परन्तु एतावद्विज्ञायते — 'मुखजानामयं धर्मो वैष्णवं लिङ्गधारणम् । बाहुजातोरुजातानां नायं धर्मः प्रकीर्तितः ॥' इत्युक्तत्वात् ब्राह्मणव्यतिरिक्तानां काषाय-दण्डधारणादिरूपलिङ्ग (चिह्न) धारणवर्जं कर्मस्वरूप-तत्फलत्यागरूपे गौणे श्रवणाङ्गविविदिषासंन्यासेऽधिकारः; न दण्डकाषायादिलिङ्गविशिष्टे इति । अन्यथा युद्ध-गोरक्षा वाणिज्यादिव्यापृतत्वेन तेषामनन्यव्यापारतया आत्मैक्य-श्रवणाद्यसंभवात् । अपशूद्राधिकरणे 'श्रुतिपूर्वकस्तु नाधिकारः शूद्राणामिति स्थितम्' इत्युक्त्वा भाष्यकारैरेव — 'श्रावयेच्चतुरो वर्णान् कृत्वा ब्राह्मण-मग्रतः' इति वचनेन पुराणादिद्वारा शूद्रादेरपि आत्मज्ञानं संपादयितुं शक्यमित्युक्तम् । अतश्च स्त्रीशूद्रादेरपि कर्मान्तरव्यापृतत्वे पुराणादिद्वारापि निरन्तरं आत्मविषयकश्रवणादिकं कथं कर्तुं पार्यते? गार्गीविदुरादयोपि ज्ञानिनः लिङ्गग्रहणं विना संन्यासिधर्मेण श्रवणादिकं निरवर्तयन्नित्येवावगम्यते । अत एव च — 'द्विविधाः स्त्रियः ब्रह्मवादिन्यः सद्योवध्वश्च' इत्यादि हारीतादिस्मृतिषु उच्यते । तथा च भाष्य-वार्तिक-श्रुति स्मृति वचनानां सर्वेषामेकवाक्यतया अविरोधोऽपि सिद्ध्यतीति प्रतीयते। परन्तु धर्मविषये नास्माभिरभिनिवेशः कर्तव्यः । 'महाजनो येन गतः स पन्थाः' 'पूर्वैः पूर्वतरं कृतम्' इत्यादिभगवद्वचनमेव शरणम् ॥

इत्थं श्रीसुरेश्वराचार्याः श्रीमद्भगवत्पादभक्तेषु शिष्येषु चाग्रगण्याः तदीयपरमानुग्रहपात्रीभूताः स्वयं महश्रोत्रिया ब्रह्मनिष्ठाश्च भगवत्पादीय-सूत्रभाष्यवदेव चतुरध्यायात्मिकां निखिलदुर्वादिमदभञ्जनीं करतलामलकवदेव सकलवेदान्तार्थावभासिनीं स्वतन्त्रां नैष्कर्म्यसिद्धिं निर्माय मन्दाधिकारिणो-ऽप्यनुजगृहुरिति तत्तादृक्षाणां महाचार्यपुरुषाणामुपदेशोक्तिमवलम्ब्यास्माभिः गोष्पदीकृतसंसारवाराशिभिः परमपुरुषार्थभाग्भिर्भाव्यमिति शिवम् ॥

॥ श्रीगुरुभ्यो नमः ॥

किंचिदधिनैष्कर्म्यसिद्धि

–V S. रामचन्द्रशास्त्री

यत्कटाक्षलवेनैव पशुता मे व्यनीनशत् ।
तच्छ्रितामयदं ब्रह्म चन्द्रशेखरमाश्रये ॥

हृदि भातु चन्द्रशेखरभारत्यभिधं सदा परं ज्योतिः ।
यच्छ्रीसुरेश्वरादिमदर्शितपदवीमदीदृशच्छिष्यान् ॥

सिद्ध्यन्तपदप्रतिपाद्याः केचन ग्रन्थाः प्रसिद्धा दार्शनिकानाम् । यथा विज्ञप्तिमात्रतासिद्धिः, बाह्यार्थसिद्धिरित्यादयः । औपनिषदानां ब्रह्मसिद्धिप्रभृतयः प्रतीताः । यदाहुः श्रीमधुसूदनसरस्वत्योऽद्वैतसिद्धिसमाप्तौ ॥

'सिद्धीनामिष्टनैष्कर्म्यब्रह्मगानामियं चिरात् ।
अद्वैतसिद्धिरधुना चतुर्थी समजायत' ॥

इति । चतसृष्वासु श्रीमत्सुरेश्वराचार्यप्रणीता 'नैष्कर्म्यसिद्धिः' ग्रन्थतोऽल्पापि बह्वर्थावहा नायकमणिरिव शोभते । संप्रतिपन्नगार्हस्थ्याः श्रीविश्वरूपाचार्याः जल्पकथायां विजितास्तुरीयमाश्रमं भगवत्पादेभ्यः स्वीकृत्य तदन्तेवासितामितास्तत्सन्निधौ ब्रह्मसूत्रभाष्यादिकमध्यैषत । तदादेशवशंवदतया, न ख्यातिलाभपूजार्थं, किन्तु ब्रह्मविन्निकषाश्मसु स्वबोधपरिशुद्ध्यर्थं 'नैष्कर्म्यसिद्धिः' इति प्रथितं ग्रन्थं रचयामासुः । तदुक्तम्—

[1] शिष्योक्तिभिः शिथिलितात्ममनोरथोऽसा-
वेनं स्वतन्त्रकृतिनिर्मितये न्ययुङ्क्त ।

---

1. माधवीयशंकरविजये १३-४९.

नैष्कर्म्यसिद्धिमचिराद्विदधत्स चेत्थं
न्याख्यामविन्दत सुरेश्वरदेशिकाख्याम् ॥ इति,

[1] नैष्कर्म्यसिद्धिकृतिमाशु विधाय सोऽपि
ब्रह्मैक्यबोधनपरां गुरवे निवेद्य ।
ते वार्तिके अपि समर्प्य सुरेश्वरार्य-
संज्ञां प्रहर्षितगुरोः कृपयाशु लेभे ॥

इति च । श्लोकरूपेयमध्यायचतुष्टयात्मिका । अस्याः सुखप्रतिपत्तये गद्यरूपा संबन्धोक्तिरपि सुरेश्वराचार्याणामेव, यतस्तैरेवोक्तम्—

[2] 'संबन्धोक्तिरियं साध्वी प्रतिश्लोकमुदाहृता ।
नैष्कर्म्यसिद्धेर्ज्ञात्वेमां व्याख्यातासौ भवेद्ध्रुवम् ॥ इति ।

प्रकरणं चेदम् निष्प्रपञ्चब्रह्मप्रतिपादनेन शास्त्रैकदेशसंबद्धं शास्त्रे विस्तरेण प्रतिपादितानां संक्षेपतः प्रतिपादनं संपादयत्,

'शास्त्रैकदेशसंबद्धं शास्त्रकार्यान्तरे स्थितम् ।
आहुः प्रकरणं नाम ग्रन्थभेदं विपश्चितः' ॥

इति प्रोक्तलक्षणयुग्भवति ॥

ब्रह्मसिद्धिः, नैष्कर्म्यसिद्धिः, इष्टसिद्धिः, अद्वैतसिद्धिः इति प्रथितासु चतसृषु मण्डनमिश्रप्रणीता ब्रह्मसिद्धिः प्रथमा । ततः नैष्कर्म्यसिद्धिः सुरेश्वराचार्यैः व्यरचि, यत्कारणं तत्र मण्डनमतमनूद्य निरस्यन्ति । यथा चैतत्तथोत्तरत्र निरूपयिष्यते । इष्टसिद्धिः विमुक्तात्मकृता नैष्कर्म्य-सिद्ध्यनन्तरकालिकी, यतस्तत्र 'तदुक्तं वार्तिककारैः —

---

1. गुरुवंशकाव्ये २-५९. 2. नै. सि. ४-७८.

[1] 'नेहात्मविन्मदन्योऽस्ति न मत्तोऽज्ञोस्ति कश्चन ।
इत्यजानन्विजानाति यः स ब्रह्मविदुत्तमः ॥'

इति नैष्कर्म्यसिद्धिवचनं स्वाभिप्रायोपोद्बलकतयोदाजाहार ॥

ग्रन्थस्यास्य नैष्कर्म्यसिद्धिरिति नामकरणे 'नैष्कर्म्यसिद्धिं परमां संन्यासेनाधिगच्छति' इति भगवद्गीता मूलं स्यादिति वितर्कये । नैष्कर्म्यं निष्कर्मभावं कर्मशून्यतां ज्ञानयोगेन निष्ठां निष्क्रियात्मस्वरूपेणावस्थानमिति नैष्कर्म्यशब्दार्थः भगवत्पादैः 'न कर्मणामनारंभान्नैष्कर्म्यं पुरुषोऽश्नुते' इति गीताभाष्ये विवृतः । 'नैष्कर्म्यसिद्धिं परमां' इत्यत्रापि 'निर्गतानि कर्माणि यस्मात् निष्क्रियब्रह्मात्मसंबोधात्स निष्कर्मा तस्य भावो नैष्कर्म्यं, नैष्कर्म्यं च तत्सिद्धिश्च सा नैष्कर्म्यसिद्धिः, नैष्कर्म्यस्य वा सिद्धिः निष्क्रियात्मस्वरूपावस्थानलक्षणस्य निष्पत्तिः तां नैष्कर्म्यसिद्धिं परमां प्रकृष्टां कर्मजसिद्धिविलक्षणां सद्योमुक्त्यवस्थानरूपाम्' इति नैष्कर्म्यसिद्धिपदं स्पष्टमर्थापितम् । ईदृशीं नैष्कर्म्यसिद्धिं प्रति ज्ञानद्वारा हेतुभावेन ग्रन्थोऽपि नैष्कर्म्यसिद्धिरिति व्यपदेशमर्हति । अथवा अद्वैतसिद्धिरित्यादिषु सिद्धिपदं निश्चयपरतया व्याचक्षते । इहापि नैष्कर्म्यस्य सकलकर्मशून्यब्रह्मात्मस्वरूपस्य सिद्धिः निश्चयः नैष्कर्म्यसिद्धिः तद्धेतुत्वाद्ग्रन्थोऽपि तथा व्यपदिश्यते लाङ्गलं जीवनमितिवत् ॥

[2] 'सुभाषितं चार्वपि नामहात्मनां
दिवाकरो नक्तदृशामिवामलः ।
प्रभाति भात्येव विशुद्धचेतसां
निधिर्यथापास्ततृषां महाधनः ॥'

इति नैष्कर्म्यसिद्धीयचतुर्थाध्यायगतपद्येनेदं सूच्यते — यदेतद्ग्रन्थप्रतिपादिताः केचन सिद्धान्ताः केषाञ्चिदसम्मताः । युक्तिभिः प्रतिबोधिता अपि न तान्स्वी-

1, नै. सि. ४-५३ 2. नै. सि. 4-75.

कुर्वन्तीति। भगवत्पादसमकालीना मण्डनमिश्रा ब्रह्मसिद्धौ बहुत्र भगवत्-पादमतं खण्डयन्ति। भगवत्पादानुयायिनः सुरेश्वराचार्या नैष्कर्म्यसिद्धौ बृहदारण्यकभाष्यवार्तिके चाचार्यमण्डनमतं पराकृत्य भगवत्पादसिद्धान्तं समर्थयन्ति। नैष्कर्म्यसिद्धौ द्वित्राणि मण्डनमतनिराकरणपूर्वकं भगवत्पाद-सिद्धान्तसमर्थनानि प्रदर्श्यन्ते॥

व्यवहारदशायां भासमानं अनात्मवस्तुजातमाज्ञानिकमिति वेदान्त-राद्धान्तः। अज्ञानं किञ्चिदाश्रयते विषयीकरोति च। अज्ञानविषयो ब्रह्मेत्यत्र न विप्रतिपद्यन्ते। आश्रयेऽस्ति विमतिः। जीव आश्रय इति मण्डनाभिप्रायः। आह च ब्रह्मसिद्धौ 'यत्तु कस्याविद्येति? जीवानामिति ब्रूमः' इति। अनेकत्र मण्डनमतमनुसरन्त आचार्यवाचस्पतिमिश्रा अपि 'तदधीनत्वादर्थवत्' इति सूत्रभाष्ये 'परमेश्वराश्रया मायामयी महासुषुप्तिः' इति वचनेन यथाश्रुतं प्रतीयमानं ब्रह्माश्रयत्वमज्ञानस्य निरसिष्णवः 'तस्मा-ज्जीवाधिकरणाप्यविद्या निमित्ततया विषयतया चेश्वरमाश्रयत इति ईश्वराश्रया इत्युच्यते, नतु आधारतया, विद्यास्वभावे ब्रह्मणि तदनुपपत्तेरिति व्याख्यन्। 'पारिशेष्यादात्मन एवास्त्वज्ञानं तस्याज्ञोऽस्मीत्यनुभवदर्शनात्। किंविषयं पुनस्तदज्ञानम्? आत्मविषयमिति ब्रूमः' इति नैष्कर्म्यसिद्धिवचने-नाज्ञानस्य समानाश्रयविषयत्वं सुरेश्वराचार्या मन्यन्ते। 'विद्याविधानाच्चाविद्या ब्रह्मण्यस्तीति गम्यताम्' इत्यादिना बृहदारण्यकभाष्यवार्तिके ब्रह्मैवाज्ञानस्या-श्रयो विषयश्चेति तैस्समर्थितं च। 'आश्रयत्वविषयत्वभागिनी निर्विभागचितिरेव केवला। पूर्वसिद्धतमसो हि पश्चिमो नाश्रयो भवति नापि गोचरः॥' इति वदन्तः संक्षेपशारीरकाचार्या अपि मतमिदमुपोद्बलयन्। 'अक्षरमव्याकृतं नामरूपबीजशक्तिरूपं भूतसूक्ष्ममीश्वराश्रयं तस्यैवोपाधिभूतं' इति 'विशेषण-भेदव्यपदेशाभ्यां च नेतरौ' इति सूत्रस्थभाष्यानुगुणं चैतन्मतम्॥

'निश्चितेपि प्रमाणात्तत्त्वे सर्वत्र मिथ्यावभासा निवर्तन्ते, हेतुविशेषा-दनुवर्तन्तेपि। तन्निवृत्तयेऽन्यदस्त्यपेक्ष्यम्। तच्च तत्त्वदर्शनाभ्यासो लोकसिद्धः,

यज्ञादयश्च शब्दप्रमाणकाः। अभ्यासो हि संस्कारं द्रढयन् पूर्वसंस्कारं प्रतिबध्य स्वकार्यं सन्तनोति। यज्ञादयश्च केनाप्यदृष्टेन प्रकारेण।' इति वदन्तो मण्डनाचार्याः शब्दात्प्रमाणान्निर्विचिकित्सज्ञानोत्पत्तावपि मिथ्यादर्शनाभ्यासोपचितबलवत्संस्कारसामर्थ्यान्मिथ्यावभासानुवृत्ति, तन्निवृत्तये तत्त्वदर्शनाभ्यासं यज्ञादिकर्माणि च आसाक्षात्कारं करणीयानि मन्यन्ते। माण्डनमतमिदं 'केचित्स्वसंप्रदायबलावष्टंभादाहुः—यदेतद्वेदान्तवाक्यादहं ब्रह्मास्मीति ज्ञानं समुत्पद्यते। तन्नैव स्वोत्पत्तिमात्रेणाज्ञानं निरस्यति। किं तर्हि? अहन्यहनि द्राघीयसा कालेनोपासीनस्य सतो भावनाप्रचयान्निःशेषमज्ञानमपगच्छति देवो भूत्वा देवानप्येति' इति श्रुतेः' इत्यादिना ग्रन्थेनानूद्य,

[1] सकृत्प्रवृत्त्या मृद्नाति क्रियाकारकरूपभृत्।
अज्ञानमागमज्ञानं सांगत्यं नास्त्यतोऽनयोः॥

इत्यादिना सुरेश्वराचार्याः निराचक्रुः। एतदुक्तं भवति। तत्त्वमस्यादिवाक्यजन्यनिर्विचिकित्सज्ञानोत्तरं तत्त्वदर्शनाभ्यासः, यज्ञादीनि च कर्माणि नापेक्षितानि। तेजस्तिमिरयोरिव ज्ञानकर्मणोर्विरोधात्, ज्ञानोत्पत्तौ तयोरसंभवात्। शब्दान्निर्विचिकित्सज्ञानोत्पत्तावपि प्रमेयासंभावनाविपरीतभावनारूपप्रतिबन्धनिरासद्वारा मनननिदिध्यासनयोरुपयोगः। निर्विचिकित्समागमिकं ज्ञानं नान्यत्किमप्यपेक्षतेऽज्ञानध्वस्तौ॥

[2] 'हेतुस्वरूपकार्याणि प्रकाशतमसोरिव।
विरोधीनि ततो नास्ति सांगत्यं ज्ञानकर्मणोः'॥

इति। निर्विचिकित्सशाब्दज्ञानकर्मणोरपि समुच्चयो नास्तीति भगवत्पादानां मतमेतेन समर्थितम्॥

ऊर्ध्वरेतसामाश्रमिणामिव गृहस्थानामपि विशुद्धा विद्योत्पद्यते। श्रवणादिरूपसाधनहीनत्वात् चिरेण चिरतरेण वोत्पत्तिस्तस्या ऊर्ध्वरेतसाम्।

1. नै. सि. १-६७ 2. नै सि. १-६६.

गृहस्थानां तु यज्ञाद्युपकृता शाब्दप्रमा शीघ्रं शीघ्रतरं वा साक्षात्कारं जनयति । 'सर्वापेक्षा च यज्ञादिश्रुतेरश्ववत्' (३-४-२६) इति सूत्रस्याय-मर्थः—यद्यज्ञेन दानेनेत्यादिश्रवणात्कर्माण्यपेक्ष्यन्ते विद्यायामभ्यासलभ्यायामपि; यथाऽन्तरेणाप्यश्वं ग्रामप्राप्तौ सिद्ध्यन्त्यां शैघ्र्यायाक्लेशाय वाऽश्वोऽपेक्ष्यत इति । तमिमं मण्डनाभिप्रायं—

[1] प्रत्यक्प्रवणतां बुद्धेः कर्माण्युत्पाद्य शुद्धितः ।
कृतार्थान्यस्तमायान्ति प्रावृडन्ते घना इव ॥

[2] नित्यनैमित्तिकं कर्म सदैवात्मविशुद्धये ॥

इति सुरेश्वराचार्या निराचक्रुः । कर्माणि चित्तस्य शुद्धिद्वारा प्रत्यक्प्रवणतां संपाद्य कृतार्थानि निवर्तन्ते । न कथमपि ज्ञानसहभावः एषाम् । 'अपेक्षते च विद्या सर्वाण्याश्रमकर्माणि, नात्यन्तमनपेक्षैव । उत्पन्ना हि विद्या फलसिद्धिं प्रति न किञ्चिदन्यदपेक्षते, उत्पत्तिं प्रति त्वपेक्षते । कुतः ? तमेतं वेदानुवचनेनेत्यादिश्रुतिः यज्ञादीनां विद्यासाधनभावं दर्शयति । विविदिषासंयोगाच्चैषा-मुत्पत्तिसाधनभावोऽवगम्यते । यथा च योग्यतावशेनाश्वो न लाङ्गलाकर्षणे युज्यते, रथचर्यायां तु युज्यते' इति भाष्यमप्येतदनुगुणम् । अबाधितं हि ब्राह्मणोऽहमित्यादिज्ञानं कर्माधिकारे निमित्तम् । निर्विचिकित्सशाब्दज्ञानेन तस्य बाधितत्वात्कुतः शाब्दज्ञानानन्तरं कर्माणि ? अतः शब्दादपरोक्षा-भ्युपगमे, अनभ्युपगमेऽपि शाब्दज्ञानफले भावनायां, तत्फले साक्षात्कारे, तत्फलेऽपवर्गे वा न कथञ्चिदप्यपेक्ष्यन्ते कर्माणि । एतेन गृहस्थानां यज्ञाद्यनुतिष्ठतां तदननुतिष्ठद्भ्य ऊर्ध्वरेतोभ्यः शीघ्रं शीघ्रतरं वा साक्षात्कारोदय इति वादः पराकृतः ॥

अद्वैतवेदान्तिषु मुक्तिविषये पक्षद्वयं गम्यते; एकः सद्योमुक्तिपक्षः, अपरः जीवन्मुक्तिपक्षः । नैष्कर्म्यसिद्धिकृतां सद्योमुक्तावेव पक्षपातोऽभ्यूह्यते ॥

1. नै. सि. १-४९. 2. नै. सि. १-५०.

[1] सम्यग्ज्ञानशिखिप्लुष्टमोहतत्कार्यरूपिणः ।
सकृन्निवृत्तेर्बाध्यस्य किं कार्यमवशिष्यते ॥

इत्युक्त्या अविद्यातत्कार्यरूपसंसारस्य सम्यग्ज्ञानाग्निना बाधार्हस्य सर्वस्यापि बाधात्सद्योमुक्तिरुक्ता । अत्रेयं शंका समुन्मिषति — कस्तत्त्वोपदेष्टेति ? अज्ञोऽज्ञत्वादेव नोपदिशति । विज्ञस्य ज्ञानोत्पत्तिसमनन्तरमेव विगलित-वेद्यान्तरत्वेन शिष्यशासित्रादिभानापेक्षमुपदेष्टृत्वं कथं घटेत ?

[2] यथा स्वापनिमित्तेन स्वप्नदृक्प्रतिबोधितः ।
करणं कर्म कर्तारं स्वाप्नं नैवेक्षते स्वतः ॥

[3] अनात्मज्ञस्तथैवायं सम्यक्श्रुत्यावबोधितः ।
गुरुं शास्त्रं तथा मूढं स्वात्मनोन्यं न पश्यति ॥

इति सुरेश्वराचार्यैरेवास्याः शंकाया उत्तरं दत्तम् । स्वप्नद्रष्टा स्वाविद्यापरिकल्पितं चोरव्याघ्रादि पश्यन् बिभेति । ततः प्रतिबुद्धः स्वप्नकल्पितं स्वतो भिन्नं न पश्यति । तथानाद्यविद्यानिद्राधीनः स्वाविद्यापरिकल्पितेन तत्त्वविदाचार्येण तत्त्वमसीति प्रतिबोधितोऽविद्यानिद्रया विमुक्तः स्वविलक्षणत्वेन कल्पितं श्रुत्याचार्यादिकं नेक्षते । श्रुत्यादेरविद्याविलासत्वान्नाद्वैतव्याहतिः, नोपदेष्टृत्वा-द्यनुपपत्तिरिति । शंकेयं संक्षेपशारीरकेपि तथैव समाहिता — 'परिकल्पितोपि सकलज्ञतया गुरुरेव पूर्णमवबोधयति । परिकल्पितोपि मरणाय भवेदुरगो यथा ननु नभो मलिनम्" ॥ (२-२२७) इति श्लोकेन ।

सद्योमुक्तिं स्वाभिमतां प्रदर्श्य 'अथापरः सांप्रदायिकः —

[4] निवृत्तसर्पः सर्पोत्थं यथा कम्पं न मुञ्चति ।
विध्वस्ताखिलमोहोपि मोहकार्यं तथात्मवित्" ॥

---

1. नै. सि. ४-६९ 2. नै. सि ४-३६.
3. नै. सि. ४-३७. 4. नै. सि. ४-६०.

इत्यादिना जीवन्मुक्तिपक्षमपि न्यरूपयन्सुरेश्वराचार्याः। विद्योदये सह संचितेनाविद्या नश्यति। आगामि च नैव श्लिष्यति। प्रारब्धशरीरं च कर्म भोगेन क्षीयते। न यथेष्टचेष्टाचरणप्रसंगः। अतीतेष्वनेकजन्मसु प्रतिषिद्धवर्जनेन विध्यधीनप्रवृत्तितया च यथेष्टाचरणाभावेन तत्संस्कारस्य सुतरामभावात्। लोकत्रयाद्विरक्तो मुमुक्षुरपि न यथेष्टं चेष्टते। जीवन्मुक्तस्य तदभावः कैमुत्यसिद्धः। नहि मिष्टान्नभोजनपरिहृततृषः कदाचिदपि विषं जिघत्सति विवेकी। न मातृवधेनेत्यादीनि ज्ञानमाहात्म्यपराणि न स्वच्छन्दाचरणसाधकानि। सुरेश्वराचार्यैर्जीवन्मुक्तेः सांप्रदायिकत्वोक्तौ निमित्तमिदं यद्भाष्यकारैरियं समर्थिता। "अनारब्धकार्ये एव तु पूर्वे तदवधेः" इति (ब्रह्मसूत्रं ४–१–१५) सूत्रे भाष्यकारैः "अपि च नैवात्र विवदितव्यं ब्रह्मविदा कंचित्कालं शरीरं ध्रियते न वा ध्रियत इति। कथं ह्येकस्य स्वहृदयप्रत्ययं ब्रह्मवेदनं देहधारणं चापरेण प्रतिक्षेप्तुं शक्यते' इत्युक्तम्। ये तु भाष्यकारमाप्तं मन्यन्ते तान्प्रत्याहेति भामत्यवतारिकया जीवन्मुक्तौ स्वानुभवं भाष्यकारः प्रमाणयतीति गम्यते॥

सद्योमुक्तिवादिनस्त्वाहुः— ब्रह्मविदः शरीरधारणं न तद्दृष्ट्या तस्य ब्रह्मव्यतिरिक्ताभानात्। यद्यन्ये कल्पयन्ति कल्पयन्तु नाम स्वाविद्यया, न तेन मुक्तस्य कोपि संस्पर्शः। नच 'तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्ये' इत्यादिश्रुतिः कथमुपपादनीयेति वाच्यम्। नहीयं श्रुतिः तत्त्वविदः शरीरपातप्रतीक्षां क्षेमप्राप्तेराचष्टे। किं तर्हि? यथा कश्चित् क्षिप्रतरं गम्यतामिति प्रेरितः क्षेपीयस्तां प्रतिपादयन्नाह 'तावदेव चिरं यत्स्नातो भुञ्जानस्याश्वं वा वहतः' इति, तथैवैतदपि। यदि क्षेमप्राप्तौ चिरतामात्रं विवक्षितं तर्हि तावदेवेति न ब्रूयाच्छ्रुतिः। अतो मन्यामहे ज्ञानोत्तरं विना विलम्बं मुक्तिरिति। विस्तरस्त्वाकरे द्रष्टव्यः॥

अहं ब्रह्मास्मीत्यादिमहावाक्येष्वभेदे सामानाधिकरण्यमिति सिद्धान्त औपनिषदानाम्॥

"सामानाधिकरण्यं च विशेषणविशेष्यता ।
लक्ष्यलक्षणसंबन्धः पदार्थप्रत्यगात्मनाम् ॥" (३–३)

इति वदन् नैष्कर्म्यसिद्धिकृदपि संमनुते । एतदनुसारिण्येव संक्षेपशारीरकोक्तिः–

सामानाधिकरण्यमत्र पदयोर्ज्ञेयस्तदीयार्थयोः
संबन्धस्तु विशेषणेतरतया ताभ्यां सहास्यात्मनः ।
संबन्धोऽप्यथ लक्ष्यलक्षणतया विज्ञेय एवं बुधै-
रेतान्यर्थपदानि बुद्धिपदवीमारोहणीयानि तु ॥ (१–१९७)

इति । परन्तु अहं ब्रह्मास्मीत्यत्र बाधायां सामानाधिकरण्यमपि वक्तुं शक्यत इति नैष्कर्म्यसिद्धिकाराः । यदाहुः —

योऽयं स्थाणुः पुमानेष पुंधिया स्थाणुधीरिव ।
ब्रह्मास्मीति धियाऽशेषामहंबुद्धिं निवारयेत् ॥ (२–२९)

इति । अहंबुद्धिनिवृत्तौ सर्वं द्वैतजातं निवर्तते तमोभावे फणीवेति तदाशयः ॥

पदवाक्यप्रमाणपारावारपारीणाः कर्मज्ञानकाण्डोभयपारगाः श्रीशङ्कर-भगवत्पादानां शिष्येषु वरिष्ठाः श्रीसुरेश्वराचार्यपादाः सर्वथा स्वाचार्यमतं समर्थयन्तो नैष्कर्म्यसिद्ध्यादिग्रन्थप्रणयनमुखेनाचार्यशिष्यानन्वगृण्हन् ॥

समग्रहीषं नैष्कर्म्यसिद्धेः कांश्चिद्यथामति ।
विषयानत्र लेखे, तमर्पये गुरुपादयोः ॥

मानसोल्लासस्पर्शानुगुणो विचारः ॥

—श्री के. एस्. कृष्णमूर्तिशास्त्री,

श्रीकैलासनाथापरावतारतया शिष्टैः सम्प्रतिपन्ना जगद्गुरुपदयथार्थाभिधेयाः श्रीमच्छङ्करभगवत्पादा लोककल्याणकलनकुशलाः समचकलन्श्रीदक्षिणामूर्तिस्तोत्रं श्रुतिशिखरसिद्धान्तपरिबृंहितं मन्दमत्यनुजिघृक्षया परमिति विदुस्तरां सर्वेऽपि। तेषामन्तेवासिष्वधिकतरविद्यावैशारद्या इति प्रसिद्धाः सुरेश्वराचार्या निरमुः श्रीदक्षिणामूर्त्यष्टकस्य व्याख्यां कामपि वार्तिकरूपेण; यस्या एतस्याः सञ्ज्ञकास्ति यथार्थाभिधानं 'मानसोल्लासः' इति। सर्वतन्त्रस्वतन्त्राणां वार्तिकमधिकृत्यैतेषां विमृष्टुं नास्माकमधिकारः कोऽपि परिमितमतीनामथवा मन्दतरप्रज्ञानामथापि शङ्करकिङ्कराणां कतीनाञ्चन निदेशमनुरुध्यैव किञ्चिदिव स्पृशामः स्थालीपुलाकनीत्या; न तु विमृशामः। सोऽयं महान्साहसात्मकः क्षन्तव्यो व्यापार इति प्रथमं प्रार्थयामहे। ततः पूर्वं विपश्चिदपश्चिमानां संवादं लिप्सवः कमपि विचारं प्रवर्तयामः; य एषोऽभीष्टः स्यात्सुरेश्वराचार्याणां वार्तिकमुखादभिव्यञ्जयतां तत्त्वं श्रुतिशिखरसम्मतम् ॥

धर्मार्थकाममोक्षेषु मोक्ष एव परमः पुरुषार्थः। मुक्तः पुनः संसारी न भवतीत्यर्थिकया 'न स पुनरावर्तते' इति श्रुत्या तस्य नित्यत्वावगमात्। त्रयाणान्त्वितरेषां यत्कृतकं तदनित्यमिति व्याप्त्युपोद्बलितया 'तद्यथेह कर्मचितो लोकः क्षीयत एवमेवामुत्र पुण्यचितो लोकः क्षीयते' इति दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकभावप्रदर्शनपुरस्सरं श्रुत्याऽनित्यत्वस्य प्रतिपादनात् ॥

अत एव मुख्यलक्ष्यभूतापवर्गापरपर्यायमोक्षप्रदायकतया प्रसिद्धो भगवान्भक्ताय धारयन्नपि मोक्षं हरिरन्तराले परमकरुणया प्रददाति स्वभक्तेभ्यस्त्रिवर्गत्वेन प्रख्यायमानान्धर्मार्थकामानप्यानुषङ्गिकानिति स्पष्टं भागवतादौ ॥

सोऽयं मोक्षोऽविद्यास्तमयलक्षणः। अविद्या च बन्धः। "अविद्यास्तमयो मोक्षः सा च बन्ध उदाहृतः। [2] निवृत्तिरात्मा [1] मोहस्य ज्ञातत्वेनोपलक्षितः॥" इति वार्तिकेन मोक्षस्य सर्वदृश्योच्छेदोपलक्षितात्मरूपकैवल्यस्वरूपत्वावगमात्। नात्मविद्यातत्प्रयुक्तदृश्यत्वावच्छिन्नध्वंसः परं विद्याजन्यो मोक्षः; नित्यनिरतिशयपूर्णानन्दस्वरूपेणावस्थित्यात्मकः स इति ध्येयम्। अखिलजलमलविलयं कलयन्कतकरेणुरन्ते यथा स्वयमपि विलीयते; तथा अखण्डाकारवृत्तिरितरवृत्तीर्विध्वंस्यान्ते स्वयमेव नश्यतीति; तस्याश्चरमत्वमिदमेव, यदविद्यातत्प्रयुक्तदृश्यक्षणपूर्वत्वाभाववत्वनैयत्यं स्वोत्पत्तिक्षणस्येति निष्कर्षः। अस्या अव्यवहितोत्तरत्वेन ब्रह्मभावापत्तिरिति प्रक्रियैषा शास्त्रीया। "शास्त्रेषु प्रक्रियाभेदैरविद्यैवोपवर्ण्यते। समारम्भस्तु भावानामनादि ब्रह्म शाश्वतम्॥" (हरिपद्यमेतत्। अत्र शास्त्रपदं सर्वशास्त्रपरं; समारम्भपदं च तद्विवर्तपरम्) अत एव सकलजगदाकारेण परिणममानमायाधिष्ठानरूपत्वमुपवर्णितं तत्र तत्र ग्रन्थेषु। विशेषतश्चास्मिन्मानसोल्लासे भूयस्तराम्॥

सोऽयं मोक्षो भवति ब्रह्मज्ञानात्, "नान्यः पन्थाः" इति श्रुतेः। अत्र ब्रह्मज्ञानादित्यस्य ब्रह्मात्मैक्यज्ञानादित्यर्थः। तस्मादेव हि सः, न त्वात्मव्यतिरिक्तब्रह्मज्ञानात्। नात्मैक्यमित्यस्याभेद इत्यर्थः, किन्तु भेदाभावः। भेदत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभाव इति, त्रिविधभेदाभाव इत्यर्थो ग्राह्यः। अत एव "न वयमैक्यमित्यभेदं ब्रूमः, किन्तु भेदं व्यासेधामः" इत्युक्तं वाचस्पतिमिश्रैः॥

परिशीलनेन सर्वासामुपनिषदां (पदवाक्यप्रमाणैरविरोधेन) ब्रह्मव्यतिरेकस्य कथमपि प्रत्यगात्मन्यसिद्ध्या, द्वैतिभिरन्यैर्वा साधयितुमशक्यत्वमेवेति कृत्वा, निरुक्तज्ञानस्यैव मोक्षं प्रति प्रयोजकता कथिता; न तु व्यसनितयेति मन्तव्यम्। श्रुतिरपि 'तत् आत्मानमेवावेत्, अहं ब्रह्मास्मीति तस्मात्तत्सर्वमभवत्' इत्याह। अत्र तत् इति बुद्ध्याद्युपाधिर्जीवः। अत्र तद्

इत्यस्य 'ब्रह्मभावी कश्चिदुपासकोऽर्थः' इति भर्तृप्रपञ्चादिकृतमपव्याख्यानमिति खण्डितञ्च भगवत्पादैः। विस्तरभिया नेह तन्यते। जीवस्य वास्तवो यो ब्रह्मभावः, तस्य स्फुरणाभावः स्वाभाविकः। अत्र स्वभावोऽविद्या; तत्कृत इति यावत्। अनया ह्यविद्यया नित्यसिद्धमपि, मुक्तत्वं शुद्धत्वं बुद्धत्वञ्च सच्चिदानन्दलक्षणस्य भूमपदवाच्यदिग्देशकालपरिच्छेदरहितस्य ब्रह्मणोऽद्वैतभावमापन्नस्य प्रतीच आत्मन आव्रियते। शास्त्राचार्योपदेशसंस्कृतान्तःकरणैकप्रयोज्यया ऽखण्डाकारवृत्त्या चरमयाऽपरोक्षसाक्षात्कारलक्षणया, द्विविधशक्तिमत्या अप्यविद्याया नाशे प्रकाशते स्वयमेव स्वं ब्रह्मस्वरूपं; ब्रह्मभावश्च प्रसीदतीति श्रौतविज्ञानसमुत्कर्षः॥

अन्तःकरणस्य संस्कारश्चात्र सूक्ष्मतमप्रत्यगात्मग्रहणसामर्थ्यापादनमेव; येनाखण्डाकारवृत्तिरुत्पत्तुमीशीत। इयमेव व्यपदिश्यते ब्रह्मविद्येति। अस्याश्चाविद्यानिवृत्तिव्यतिरेकेण नेतरः कोऽपि व्यापारः। अविद्यारूपावरणभङ्गे स्वयंप्रकाशादेव प्रत्यगभिन्नस्य ब्रह्मणः स्फुरणं, दीपेन तमोनाशे घटादेरिव सत इति शास्त्रमर्यादा। चरमवृत्त्या अपि नाशे ब्रह्मभावरूपः सर्वात्मभावः। अत उच्यते श्रुत्या 'ब्रह्मविद्ब्रह्मैव भवतीति'॥

ननु यो यं वेत्ति तस्य तद्भावापत्तिः कथं घटताम्? न हि वेत्ता घटादेर्भवति घटादितादात्म्यमापन्नः इति चेत् न, विषयत्वेन ह्यनात्मनां घटादीनां वेदनान्न तद्भावापत्तिः सेद्धुमर्हति। प्रतीचस्त्वात्मनो ज्ञातृस्वरूपाद्भेदाभावेन, न तद्भावानापत्तिरूपदोषावकाशः। द्वैतप्रपञ्चस्य कृत्स्नस्यापि जीवेश्वरजगद्रूपस्य तत्तद्गतभेदस्य च त्रिविधस्य; वस्तुतो ब्रह्मरूपे प्रत्यगात्मन्यविद्ययाऽध्यस्तत्वेन, अध्यस्तस्य चाधिष्ठानसत्तातिरिक्तसत्ताकत्वाभावेन, स्वाभेदस्येत्यस्य च स्वसत्तातिरिक्तसत्ताशून्यस्येत्यर्थेन, स्वाभिन्नसर्वात्मभावः श्रुत्युक्तः सामञ्जस्यमश्नुतेतराम्। एषैव ब्राह्मी स्थितिर्जीवन्मुक्तिरित्युच्यते। एतल्लक्षणादिकं, जीवन्मुक्तिविवेकादितोऽनुसन्धेयमिति नात्र प्रपञ्च्यते विस्तरभयात्। तथा

मायाया अविद्यापरपर्यायायाः श्रौतत्वं, सत्वं, अनादित्वं, भावरूपत्वं, स्वसमानविषयकज्ञाननाश्यत्वञ्चेत्यादिकमपि, विशेषतो ज्ञातव्यं ग्रन्थान्तरात्। एष एवामरणभावः सर्वात्मभावापत्तिरूपोऽमृतशब्देन कथ्यते श्रुतिषु। इदमेव निःश्रेयसात्मकं फलं सर्वोत्तममिति भण्यते मोक्ष इति। नेदं लोकान्तर-गमनवददृष्टं फलम्। 'न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति' इत्यादिना ब्रह्म-वित्प्राणानां तदुपलक्षितलिङ्गशरीरस्य चोत्क्रान्त्याद्यभावस्य प्रतिपादितत्वा-दुपनिषद्भिः। 'अत्र ब्रह्म समश्नुते' 'य एवं विद्वानमृत इह भवति' 'न चेदिहावेदीन्महती विनष्टिः' इत्यादिभिर्मोक्षे दृष्टफलत्वस्य स्पष्टं प्रतिपादनात्॥

निरुक्तलक्षणमोक्षोपयोगिज्ञानाङ्गतयैवैषणात्रयत्यागलक्षणः संन्यासः, साध्यसाधनभावाद्विरक्तं प्रति संसाराद्विधीयते श्रुत्या, यो मुख्यः यज्ञोपवीतादि-कर्मसाधनपरित्यागात्मकः; सुतरां व्यतिरिक्तः स्मार्ताद्गौणात्संन्यासाद्यज्ञोपवीत-त्रिदण्डकमण्डल्वादिपरिग्रहणात्मकादिति स्पष्टं भाष्यादौ। न हि ब्रह्म-लोकादिप्राप्तेः ऋते, फलमात्मज्ञानरूपमर्हति सेद्धुं गौणस्य संन्यासस्य। हिरण्यगर्भोऽपि हि प्रथमजत्वेन प्रथितः संसारी परम इति वयमवगच्छामः, यतस्तस्यापि ग्रहातिग्रहरूपमृत्युग्रासादनिर्मोक एवेति हि भगवती प्राह बृहदारण्यकोपनिषत्॥

तस्माद्व्युत्थानमेषणात्रयात्संन्यासलक्षणं कृत्वा, श्रवणादिसाधनार्थं परमावश्यिकां शरीरस्थितिमपेक्ष्य भिक्षाचर्यं चरन् गुरुमभिगम्य, तच्छुश्रूषा-पुरःसरं श्रवणादि कृत्वा लभेतात्मज्ञानसम्पत्तिम्। ततश्च, तिष्ठासेद्बाल्येन ततो मुनिभावरूपमुपगच्छेन्मौनं ब्राह्मण इत्याहोपनिषत्। श्रवणञ्च विचाररूपं प्रश्नप्रतिवचनात्मकतया निर्वर्त्यमानं शिष्येण तत्त्वबुभुत्सुना, वादलक्षणं, यदेतत् ज्ञानं प्रति मुख्यमङ्गम्, कारणत्वात्। ज्ञानोत्पत्तिप्रतिबन्धकनिवृत्तिमात्र-प्रयोजकतया युक्तिभिरनुचिन्तनात्मकस्य मननस्य, विजातीयप्रत्ययानन्तरित-

सजातीयप्रत्ययप्रवाहरूपस्य निदिध्यासनस्य चाङ्गत्वेनाप्राधान्यमेवेति बोध्यम् । श्रुतौ पाण्डित्यमित्यस्य, गुरुपरिचरणपुरःसरं सर्ववेदान्तानां तात्पर्यावगम इत्यर्थः । बाल्यमित्यस्य अनात्मविषयकदृष्टितिरस्कार इत्यर्थः । मौनमित्यस्य च ब्रह्मैवाहमस्मि, नास्ति मत्तो व्यतिरिक्तं किञ्चनेत्यवधार्य वर्तमानत्वमित्यर्थः । ब्राह्मण्यञ्च महावाक्यार्थावगमरूपमित्यादि स्पष्टमानन्दगिरिणोक्तम् । एतदाप्त्यैव ब्राह्मण्यं भवति यथार्थनामवत्वाद्ब्राह्मणः कृतकृत्य इति; इतरथा ब्रह्मबन्धुरेवेति च प्रतिपादितमुपनिषत्सु, विनश्वरमन्यदार्तमिति च । ज्ञानसाध्यतया प्रतीतिमापाद्यमानो मोक्षोऽपि संसारवत्कल्पित एवाविद्यया; न तु पारमार्थिक इति, तस्यापि संसारात्मकत्वमेव; नित्यमुक्तत्वादात्मन इति न विस्मर्तव्यम् । अत एव 'जाग्रदादिविमोक्षान्तः संसारो जीवकल्पितः' इति पञ्चदश्यां तस्यापि संसारपदेनाभिधानम् ॥

ईदृशो ह्यमरणभावरूपावस्थालाभः सर्वेषां भवति प्राणिनां कामनाया निसर्गसिद्धाया विषय इत्यतिरोहितमेतत् ॥

अयं ह्यतितरां विस्मयावहो विषयः — यत् "जातस्य हि ध्रुवो मृत्युर्ध्रुवं जन्म मृतस्य च" इति भगवदनूदितमपि, "मरणं प्रकृतिः शरीरिणाम्" इति स्मारितमपि कालिदासादिभिः, प्रत्यक्षमहरहर्दृश्यमानमपि, सर्वोऽपि जन उपलभमानो हन्त! स्थास्नुमेवात्यन्तमात्मानं मनुते शरीरात्माभिमानपरिभूतस्तत्रापि विशिष्य मर्त्यनामान्वर्थभूतः पण्डितः पामरो वा । व्यवहारे हि नातिवर्तते पण्डितोऽपि संस्तिर्यगविशिष्टतामिति खलु चष्टे भगवान्भाष्यकारः "पश्वादिभिश्चाविशेषादिति"। शरीरसम्बन्धप्रयुक्तत्वेन निसर्गसिद्धमपि मरणभयं, न्यायप्राप्तमपि स्थगयतितरां खल्वात्मनित्यत्वबुद्धिर्बलवती । यस्या बलात्कलयति महान्तं कृत्यानां प्रारम्भं; तथा सन्ततचिन्तामपरिमितामनन्तकार्यक्रमविषयिकां सुदीर्घकालपर्यन्ताम् ॥

अत्रेदमाकूतम् — शास्त्रोक्तममरणभावस्वरूपं वेद वा न वा, तत्रेच्छा

परं बलवती जायते जनिमताम् । आशायाश्चायं स्वभावः, यत्स्वविषयप्राप्तौ शमनमिति । विषयस्यैव तु खपुष्पायमाणतायां, न तत्रोत्पत्तुमर्हति स्पृहा । अन्नपानीयरूपविषयस्यैवाभावे, बुभुक्षायाः पिपासायाश्चाशारूपायाः सर्वथा भवत्यसम्भव एवेति साम्प्रतं खलु वक्तुम् । भुजेः पातेश्चेच्छारूपे ह्यर्थे सन् । एवञ्च सर्वस्या अप्याशायाः स्वशमकविषयसत्त्वानुमापकत्वावश्यकत्वनैयत्यमित्ययं स्वभावः । अद्यतनं चन्द्रमण्डलगमनादिकमपि, चिरनिरूढवैज्ञानिकस्पृहायाः शमकात्मकविषयतया सिद्धमित्युत्पश्यामः । आस्तामेतत् ॥

ननु तत्तद्धर्मावच्छिन्नार्थनिरूपितशक्त्याश्रयैर्ब्रह्मण्यसाधारण्याभिप्रायेण प्रयुज्यमानैः ज्ञानघनः, सर्वान्तरः सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्मेत्यादिभिः कथं बोधः शब्दैर्निर्धर्मकस्य ब्रह्मणः ? "यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह" इत्यादिश्रुत्या शब्दमनोवृत्त्यविषयत्वस्य प्रतिपादनात् । किञ्चिद्धर्मावच्छिन्नत्वे च ब्रह्मणः शब्दवृत्तेर्मनोवृत्तेश्च नियतमविषयत्वं सुदुर्घटमेवेति चेत्—न, शबले शक्तानां तेषां शब्दानां तत्तद्धर्मरहिते स्वरूपमात्रे लक्षणाया अभ्युपगमात् । तत्तच्छक्यतावच्छेदकावच्छिन्नत्वमेव शबलत्वम् । अत्र च, तात्पर्यग्राहकतया 'नेति नेति' 'नेह नानास्ति किञ्चने'त्यादीनामुपयोगः श्रुतिवाक्यानामित्यानन्दगिरिणैव बृहदारण्यकभाष्यव्याख्याने स्पष्टमुक्तत्वात् । यद्वा; निर्धर्मके ब्रह्मणि सधर्मकत्वबुद्धिर्भवतु विकल्पाख्यया वृत्त्या शास्त्रीयप्रक्रियामात्रोपयोगिन्या; यया बोधे सौकर्यं स्यान्निर्धर्मकस्यापि । शाब्दबुद्धौ योग्यताज्ञानस्य हेतुत्वमथवाऽयोग्यतानिश्चयस्य प्रतिबन्धकत्वं नाभ्युपेयते, फलबलात् । अत एव वह्निना सिञ्चतीत्यादेरपि वाक्याद्बोधोपपत्तिः । अत एवोक्तं — "अत्यन्तासत्यपि ह्यर्थे ज्ञानं शब्दः करोति हि" इति कृतमधिकोक्त्या ॥

यत्त्वद्वैतिष्वेकदेशिनः 'तत्त्वमसि' महावाक्यमेतदुपादाय व्याचक्षते तदिति सर्वज्ञत्वविशिष्टमुच्यते चैतन्यम् । त्वमिति च किञ्चिज्ज्ञत्वविशिष्टम् ।

सर्वज्ञश्च मायोपाधिक ईश्वरः; किञ्चिज्ज्ञश्चान्तःकरणोपाधिको जीवः। 'कार्योपाधिरयं जीवः कारणोपाधिरीश्वरः' इत्युक्तेः। एवञ्च, विशेषण-विशिष्टयोस्तत्त्वंपदार्थयोरेकार्थबोधकत्वलक्षणमसिपदावगम्यमानं सामानाधिकरण्यं, तत्प्रयोजकाभेदस्य बाधान्न संभवतीति कृत्वा, विशेषणांशे लक्षणया भागत्यागरूपया, सिद्धयत्यखण्डं चैतन्यं महावाक्यार्थो मुख्यतात्पर्यविषय इति सिद्धं जीवेश्वरैक्यमिति ॥

अपरे तु, 'सविशेषणे हि विधिनिषेधौ सति विशेष्ये बाधे विशेषणमुपसंक्रामतः'। यथा शिखी ध्वस्त इत्यादौ ध्वंसप्रतियोगित्वं विशेष्ये बाधादनेन न्यायेन विशेषणे शिखायां पर्यवस्यति? तथा विशेषणे बाधे, विशेष्यमात्रे पर्यवसानस्यौचित्येन, प्रकृते विशेषणयोः सर्वज्ञत्व-किञ्चिज्ज्ञत्वयोर्बाधे, विशेष्ययोश्चैतन्ययोरभेदस्य बोधः सम्भवतीति ॥

उभयमपि न रोचयामहे। तच्छब्दस्य हि परोक्षे विप्रकृष्टे च शक्तिः। 'इदमस्तु सन्निकृष्टं समीपतरवर्ति चैतदो रूपम्। अदसस्तु विप्रकृष्टं तदिति परोक्षे विजानीयात्'। इत्युक्तेः, तच्छब्दस्य विप्रकृष्टे परोक्षे च ब्रह्मणि शक्तत्वाभ्युपगमस्यौचित्यात्। ब्रह्मणः प्रत्यगभिन्नस्य वास्तवत्वेऽपि परोक्षभ्रान्त्या 'यत्साक्षादपरोक्षाद्ब्रह्मे'ति श्रुत्या प्रतिबोधितस्यापि सन्निहित-तमत्वरूपप्रत्यक्षत्वस्य तिरोधानपूर्वकं तद्विपरीतपरोक्षत्वस्य विप्रकृष्टत्वस्य च प्रतीत्या, तन्निवृत्तिपुरःसरं जीवात्मनि वास्तविकब्रह्माभेदस्य ब्रह्मभेदा-भावात्मकस्य प्रतिपादनं हि कृत्यं महावाक्यानां चतुर्णामपीति श्रुत्यन्तानां विषयो मुख्यः सर्वेषाम्। दशमस्त्वमसीत्यादिवाक्यैः शाब्दापरोक्षज्ञानोत्पत्तेरानु-भविकत्वादीदृशतत्त्वमसीत्यादिवाक्यानां ब्रह्मात्मैक्यज्ञानजनकत्वेन खलु महा-वाक्यत्वं स्फुरतितरामनर्गळम्; नेतरेषामतथाबोधजनकानां, ब्रह्ममात्रस्य जीवमात्रस्य वा स्वरूपं प्रतिपादयितुं प्रवृत्तानां वाक्यानामौपनिषदानामपीति निष्कर्षः। असाधारणतया सिद्धः समुत्कर्षश्चतुर्णामेवैषां महावाक्यानामित्ययञ्च स्फुटतरं प्रत्यपादि यथाश्रुतियुक्त्यनुभवं तैत्तिरीयोपनिषत्सायणभाष्येऽपि ॥

एवञ्च पदशक्त्यनुरोधेनैव वाच्यः पदार्थः; तथा, यथाशाब्दिक-प्रक्रियं वाक्यशक्तिबलेन वाक्यार्थश्चेति; तत्त्वमसीत्यत्र, तच्छब्दस्य परोक्षत्वावच्छिन्नं चैतन्यमर्थः। त्वंपदस्य च प्रत्यक्षत्वावच्छिन्नं चैतन्यमर्थः। युष्मदः संबोध्यचेतने शक्तेः प्रसिद्धत्वात्। स्वावच्छिन्नचैतन्येऽध्यस्तत्वात् सर्वेषाम्। अर्थगतस्येव तत्तच्छब्दगतस्यापि धर्मस्य सर्वस्याविद्यारूपत्वस्या-विद्यकरूपत्वस्य वा कैयटादिभिर्हर्यादिभिश्च स्फुटं प्रतिपादनात्। परोक्षत्वादिकं जातिरुपाधिर्वेति तु नात्र विचारार्हं। यतो, घटोऽयं घटोऽयमित्यादि-व्यवहारेण व्यवहर्तव्यतावच्छेदकतया घटत्वाख्यधर्मस्य सिद्धावपि, सम-वायस्यैवासिद्ध्या समवेतत्वादिघटितजातिलक्षणाङ्गीकारे प्रमाणाभावादित्यादि प्रपञ्चितं ग्रन्थान्तर इति नात्रावसरो विस्तरस्य ॥

एवञ्च, शब्दशक्तिबलात्प्रतीयमानयोः परोक्षत्वप्रत्यक्षत्वयोः, परस्पर-विरुद्धयोःअसिपदप्रतिपाद्यसामानाधिकरण्यान्यथानुपपत्त्या तत्त्वंपदयोः तद्रहिते-ऽखण्डे चैतन्ये तात्पर्यवशाल्लक्षणा भागत्यागलक्षणात्मिका स्वीक्रियते। विशेषणे बाधे विशेष्यमात्रेऽभेदः पर्यवस्यत्यबाधादिति शक्तिरेव वेति कथं भवेदञ्चितम् ॥

'स आत्मा तत्त्वमसि' इत्यत्र तच्छब्दात्मशब्दाभ्यां ब्रह्मणः प्रतीचश्चैव क्रमेणोक्तत्वाच्च, नात्राप्रकृतस्येश्वरस्य मायाशबलस्य युक्तं ग्रहणम्। एतदतिरिक्तेषु 'अहं ब्रह्मास्मि' इत्येतादृशेषु त्रिष्वपि महावाक्येषु, ईश्वर-परामर्शस्य सुतरामभावाच्च ॥

सोपाधिकनिरुपाधिकयोरुपाधिपरित्यागेन जीवब्रह्मणोरैक्यरूपभेदाभाव-बोधकत्वात्मकत्वमेव महत्त्वं 'तत्त्वमसि' मुखानां वाक्यानां चतुर्णां। नेतरेषां ब्रह्ममात्रस्य प्रत्यङ्मात्रस्य वा स्वरूपं प्रतिपादयतां वाक्यानामित्यवोचाम। एवञ्च, 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' 'एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म' 'नेह नानास्ति किञ्चन' इत्यादीनां 'दृष्टेर्द्रष्टा' 'न हि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो

विद्यते' इत्यादीनां च उपनिषद्वाक्यानां 'ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म' 'ओं तत्सदिति निर्देशः' इत्यादिस्मृतिरूपगीतावाक्यानाञ्च महावाक्यत्वमव्याहतमतो महावाक्यानां नैवेयत्तेति वदन्तो ये वत ! ते मान्याः। अभयरूपपरमफलाजनक-ज्ञानजनकत्वाच्चतुरितरवाक्यानाममहावाक्यत्वे स्फुटं प्रतिभासमानेऽप्याग्रहेण तत्साधयितुं प्रवृत्ता नैव स्युर्निवर्त्याः। नहि जीवब्रह्मैक्यज्ञानादृते प्राप्तिरभयस्य संभवतीति निभालयन्तु सुधियः। एवं सति, महावाक्यत्वाभावः मृग्यमाणः कुत्रापि न भवेदित्यलम् ॥

एतेन, त्यदादीनां बुद्धिविशेषविषयतत्तद्धर्मावच्छिन्ने शक्तिः। नच हर्यादिपदानामिव नानार्थतापत्तिः। अननुगतनानाधर्मावच्छिन्नार्थनिरूपित-नानाशक्तिमत्त्वं वा तन्निरूपितैकशक्तिमत्त्वं वा नानार्थकत्वम्। त्यदादीनां तु न नानार्थत्वम्। तत्तद्धर्माणां, बुद्धिविशेषविषयतावच्छेदकत्वेन धर्मेणोपलक्षण-भूतेनानुगतस्य संभवात्। बुद्धिविशेषस्योपलक्षणत्वेन तस्य पदजन्यपदार्थस्मृतौ न भानापत्तिः। तथा च, घटादिशब्दैर्यथा घटत्वादिनैवोपस्थितिस्तथैव तदादिशब्दैरपि तत्तद्धर्मावच्छिन्नोपस्थितिर्निर्बाधैवेति; तत्त्वमसीत्यादौ ईश्वर-पदेनेव तत्पदेनेश्वरत्वप्रकारकपदार्थज्ञानं; तथा जीवपदेनेव त्वंपदेनापि पदार्थ-ज्ञानं, तत्पूर्वकवाक्यार्थज्ञानरूपश्च शाब्दबोधः। एवञ्चोक्तरीत्या सिद्ध्यति जीवेश्वरैक्यमिति, केषाञ्चन महतामपि सतां, तत्त्वमसीत्यादिवाक्यार्थकथनं परं प्रौढ्यैवेत्यवधेयम्। जीवेश्वरैक्यस्याप्रकृतत्वाच्छाब्दोऽग्य इत्यलम् ॥

पदपदार्थयोस्तादात्म्यस्येव, तत्त्वमसीत्यादौ वाक्यवाक्यार्थयोरपि प्रमाणसिद्धस्य तस्याध्यासिकत्वमेव लक्ष्यार्थयोरिति मतं वैयाकरणानाम्। वाक्यार्थत्वं विशेषणविशेष्यभावस्यैव भेदसंसर्गावच्छिन्नस्य तदनवच्छिन्नस्य वा सम्बन्धस्य, नातिरिक्तस्य कस्यापि। तत्रैवापूर्वं वाक्यस्य शक्तिः। तस्य शक्यत्वेऽपि संसर्गतयैव भानं न प्रकारतया। कष्टं श्रित इत्यादौ क्रिया-कर्मभावरूपकारकसम्बन्धस्य द्वितीया वाचिका; राज्ञः पुरुष इत्यादौ

स्वस्वामिभावस्य षष्ठी वाचिकेति भाष्यानुरोधेन संबन्धस्य द्वितीयादि-वाच्यत्वाभ्युपगमेऽपि, संसर्गतयैव भानं, तथा भाने शब्दवाच्यत्वमप्रतिबन्धक-मिति च स्वीक्रियते। तथैव विशेषणविशेष्यभावलक्षकस्यापि निरुक्तोभय-रूपस्य वाक्यार्थत्वेऽपि, न प्रकारतया भानमित्यवगन्तव्यम्। राज्ञः पुरुष इत्यादौ विशेषणविशेष्यभावो भेदसंसर्गावच्छिन्नः। राजा पुरुष इत्यादौ तु तदनवच्छिन्नः सः। न त्वभेदसंसर्गावच्छिन्नः, अभेदस्यासंबन्धत्वात्॥

तत्त्वमसीत्यादावपि, भेदसंबन्धानवच्छिन्न एव विशेषणविशेष्यभावः; लक्ष्यार्थयोस्तादात्म्यवदाध्यासिक ऐक्येऽष्टव्यो वाक्यार्थत्वान्यथानुपपत्त्येति युक्तम्। तादात्म्यस्य धर्मत्वमेव, तदात्मनो भावस्तादात्म्यमिति स्वारसिकव्युत्पत्त्या घटत्वादेरिव यथापदशक्ति स्वीकर्तव्यम्। न तु तस्य कथमपि संबन्धत्वम्। संबन्धो हि भवितुमर्हति भिन्नः संबन्धिभ्यां द्विष्ठश्चेति; धर्मरूपस्यैतस्य संबन्धत्वं, भेदाभेदघटितत्वादिकं च कथमपि शब्दमर्यादया दुरुपपादमेवेति सुधियो विभावयन्त्विति कृतं बहुना॥

तैत्तिरीयवार्तिकम् (ब्रह्मवल्ली) ॥

–एन्. एस्. कृष्णशास्त्री,

॥ श्रीशारदा विजयते ॥

अस्ति समस्तजगति प्रथिताभिधानं तुङ्गापगासङ्गमसङ्गतसौभाग्यभूमावहं ऋष्यशृङ्गमुनिपुङ्गवसहवाससञ्जातदिव्यवैभवं शृङ्गगिर्याख्यं परमपवित्रं क्षेत्रमतिचित्रम् । यत्र किल श्रीशङ्करभगवत्पादकरकमलकलितसांनिध्या सकललोकहितकारिणी वाणीविग्रहा विद्याधिदेवता देवी विराजते शारदा । यदभ्याशे सुशोभते श्रीशङ्करभगवत्पादप्रतिष्ठापितदक्षिणाम्नायपीठाभिधानशारदापीठाधिष्ठितगुरुपरम्पराप्रथमगणनीयानां श्रीशङ्करकिङ्करीभूतानां तस्यैव श्रीशङ्करगुरोरन्तेवसतामग्रगण्यानां श्रीसुरेश्वराचार्याणां प्रतिष्ठितमधिष्ठानम् । तत्राद्य,

'यद्यद्विभूतिमत्सत्वं श्रीमदूर्जितमेव वा ।
तत्तदेवावगच्छ त्वं मम तेजोंशसम्भवम्' ॥

इति भागवतीं सूक्तिमनुसृत्य यत्र विभूतिरतिशयिता विलोक्यते तत्र पतति मनो जनानामिति नीतिमुररीकृत्य चास्तिकानामपि जनानामान्तरं सारमचिन्तयतां बहिराडम्बररममाणानां भक्तिश्रद्धासंवर्धनकाम्यया स्वस्य च परमगुर्वादरातिशयवशीकृतताव्यञ्जनाय च तेषामेषामाचार्यवर्याणामधिष्ठानस्य परिष्करणे बद्धश्रद्धाः श्रीशृङ्गगिरिगुरुपरम्परायामद्य विद्योतमानाः श्रीमदभिनवविद्यातीर्थगुरुचरणाः आलयमेतत्परिष्कृत्य कुम्भाभिषेकमहोत्सवमस्य कारयिष्यन्तीति वृत्तान्तमिममधिगम्य सन्तोषपरीताः तत्तादृशे सुशोभनेऽस्मिन्नवसरे तेषां गुरुवर्याणामपदानं किमपि वाचा प्रकीर्त्य कृतार्थमात्मानमाकलयितुकामाः

'आचार्यकृतिनिवेशनमप्यवधूतं वचोऽस्मदादीनाम् । रथ्योदकमिव गङ्गाप्रवाहपातः पवित्रयति ॥' इति वाचस्पतिसूक्तिमनुचिन्त्य सुरेश्वराचार्यविरचिततैत्तिरीयोपनिषद्भाष्यवार्तिकविवरणाय यथामति प्रयतामहे ॥

एवं हि वार्तिकस्यास्य समुद्भवनिमित्तं माधवीये शङ्करविजये प्रस्तुतमवगम्यते । तद्यथा — श्रीशङ्करभगवत्पादो ग्राहग्रहविमोक्षापदेशेन मातुरनुमतिमादाय स्वयं मनसा गृहीतसंन्यासोऽपि गोविन्दभगवत्पादमासाद्य ततो यथाविधिगृहीतोपदेशस्तदादेशादेव बादरायणविरचितब्रह्मसूत्राणां भाष्यं प्रणीय तद्विवरणकाम्यया स्वमतिसंवादाय च कुमारावतारभूतेन कुमारिलभट्टेन वार्तिकमस्य करणीयमिति मनीषया प्रयागक्षेत्रमागत्य यावत्पश्यति तावत् स्वकृतगुर्वपचारपरिहाराय तुषानलसंनिविष्टं भट्टपादमालोक्य तदा तस्यैतस्मिन् प्रवर्तनमशक्यमाकलय्य तन्निदेशेन माहिष्मतीमागत्य भट्टपादशिष्येण परमेष्ठिप्रतिमूर्तिना मण्डनपण्डितेन सङ्जगाम । तदनु तदानीन्तनं कर्ममीमांसकं तं वादे विजित्य वादारम्भकृतपरस्पराश्रमपरिग्रहसमयानुरोधेन तस्मै दत्वा तुरीयमाश्रमं तं सुरेश्वराभिधानं विधाय स्वान्तेवसताभन्यतमं तं परिजग्राह च । तदनन्तरसमयान्तरे तेन वार्तिककरणप्रस्तावे चिरकालात् कर्माध्वनिबद्धश्रद्धोऽयं भाष्यमिदमद्वैताध्वनो विध्वंसयेदिति सन्दिग्धबुद्धिभिः पद्मपादादिभिरन्यैर्निरुद्धाभिप्रायस्तेषां बुद्धिमनुरुध्य सुरेश्वरबुद्धिपरिशुद्धिकरणायेत्र स्वीयशाखान्तर्गततैत्तिरीयोपनिषदः तदीयकाण्वशखान्तर्गतबृहदारण्यकोपनिषदश्च भाष्यस्य वार्तिककरणे तं प्रचोदयामास च । यद्यपि तत्राप्ययं दोषः स्यादेव—यथा तयोरपि भाष्ययोरद्वैतप्रतिष्ठापनपरयोः वार्तिकेनानेनान्यथानयनं कुतो न संभाव्येतेति, तथापि श्रुत्यभिप्रायस्यान्यथा व्याख्यानेऽपि न्यायेन तदर्थविनिर्णायकब्रह्मसूत्रतद्भाष्ययोः सद्भावात्ताभ्यां श्रुतितत्त्वार्थावगतिः संभाव्यते, सूत्रभाष्यस्यैव दुर्व्याख्याने न पुनरपरः सरणिस्तत्त्वाधिगम इतीव श्रीशङ्करगुरोराशयोऽस्माभिरुन्नीयते । स च गुरुनिदेशं शिरसा वहन् वार्तिकमिदं रचयामास ॥

अत्रेदं माधवीयं वचनम् — 'सत्यं यदात्थ विनयिन्मम याजुषी या शाखा तदन्तगतभाष्यनिबन्ध इष्टः। तद्वार्तिकं मम कृते भवता प्रणेयं सच्चेष्टितं परहितैकफलं प्रसिद्धम् ॥ तद्वत्त्वदीया खलु काण्वशाखा ममापि तत्रास्ति तदन्तभाष्यम्। तद्वार्तिकं चापि विधेयमिष्टं परोपकाराय सतां प्रवृत्तिः ॥' इति। सतीर्थ्यानामपार्थमिममभिप्रायं परिज्ञाय तेषु गृहीतमात्सर्य इवाचार्यवर्योऽयं श्रीशङ्कराचार्यमर्यादयैव महता प्रयत्नेन वार्तिकेऽस्मिन्नद्वैत-सिद्धान्तमत्यन्तादरेण समर्थयामास। प्रस्तुते वस्तुनि वस्तुतो विचार्यमाणे वार्तिककारोऽयं भाष्यकारमप्यतिशेत इति तद्वार्तिकपरीक्षकाणामपरोक्षमेतत्। यतो न केवलं श्रुतितः, अपितु न्यायेनापि तत्तदर्थसमर्थनं कुर्वन् सतीर्थ्या-नामपार्थमभिप्रायमापादयितुं ग्रन्थस्यास्य सूत्रभाष्यानुकारितामेव व्यञ्जयतीत्यय-मर्थो ग्रन्थारम्भ एव सम्भाव्यते। तथाहि प्रारम्भवार्तिकम् —

'तैत्तिरीयकसारस्य मयाऽऽचार्यप्रसादतः।
विस्पष्टार्थरुचीनां हि व्याख्येयं संप्रणीयते' ॥ इति।

अयमस्याः सूक्तेराशयः—उपनिषदर्थस्य यथावत्प्रकाशकस्य भाष्यस्य का नाम व्याख्यापेक्षेति शङ्कमानानां व्याख्यानप्रयोजनमिदं प्रदर्शयति विस्पष्टार्थरुचीनामिति। ततश्च सन्देहविपर्यासाभ्यां अस्पष्टप्रतिपन्नभाष्यार्थानां न्यायेनापि तदर्थप्रतिपादनेन विस्पष्टभाष्यार्थप्रतिपत्तये व्याख्येयं मयाऽऽख्यायत इति। सोऽयमर्थः 'हिशब्देनास्या व्याख्यायाः न्यायसन्दृब्धत्वेनोपनिषत्तद्भाष्यार्थ प्रकटीकरणसामर्थ्यं द्योत्यते' इति तत्रत्यानन्दगिरिव्याख्याने स्पष्टसंनिविष्टः। इदमप्यस्य वार्तिकत्वप्रयोजकमवश्यमपेक्षितम्; यत उक्तानुक्तदुरुक्तानां चिन्तनं हि वार्तिकमभिप्रयन्त्यभिज्ञाः। ततश्च भाष्योक्तानामर्थानां तदनुक्तैः न्यायैः स्थान एव समर्थनम्। इदमपि वार्त्तिकप्रारम्भे द्वितीयश्लोकचतुर्थपादे 'भक्त्या पूज्यतमं प्रणम्य तमहं तद्भाष्यनीतौ यते' इत्यत्र ग्रन्थकारेण प्रतिज्ञातमस्ति। तत्र हि 'तद्भाष्यनीतौ यते' इति पदमादाय 'तेन गुरुणा कृतस्य तैत्तिरीयक-

S. S. 6.

भाष्यस्य नीतिः नयनं विभजनं तत्राहं यते यत्नं करोमि दुरुक्त्यादिनिरूपणरूपं वार्तिकं संपादयामीति संवन्धः' इति व्याख्यायानन्दगिरिमहाशयाः 'उक्तानुक्तचिन्ता तावदिह सुघटैव, दुरुक्तचिन्ताऽप्यापाततो घटते' इति ग्रन्थेन वार्तिकत्वमस्य सुघटितं व्याचख्युः ॥

तत्र चोक्तविधया उक्तानुक्तचिन्तात्मकत्वमस्य सुव्यक्तं, परन्तु दुरुक्तिविचिन्तनात्मकत्वं कथमस्य घटत इत्यत्र नो विप्रतिपत्तिरेव समुल्लसति। यतः 'गोविन्दशिष्यस्य कथं दुरुक्तं' इत्यभियुक्तोक्त्या यत्र भाष्ये शब्दतो दुरुक्तमपि न संभाव्यते, न च शक्यते सम्भावयितुं तत्र कथमर्थतो दुरुक्तं समर्थयितुमिह शक्यम्। अत एव किल 'दुरुक्तचिन्ताप्यापाततो घटते' इत्यानन्दगिर्युक्तिरत्र युक्ता। अत एव हेतोरिति मन्यामहे वयं वार्तिककारोऽपि ग्रन्थमिमं वार्तिकनाम्ना न व्याजहार, अपि तु वदति 'व्याख्येयं संप्रणीयते, तद्भाष्यनीतौ यते' इति च। अतश्चेदं विनिश्चिनुमो यत् — व्याकरणशास्त्रे यथोत्तरं मुनीनां प्रामाण्यमिति व्यवस्थया सूत्रकारादपि वार्तिककारस्य प्रामाण्यनिर्णयात् उक्तानुक्तदुरुक्तचिन्तनात्मके वाररुचवार्तिके मुख्यवृत्तेः वार्तिकशब्दस्य गौणवृत्त्या प्रयोगः प्रकृते ग्रन्थ इति। न चैवं सति — 'तद्वार्तिकं मम कृते भवता प्रणेय'मिति भाष्यकारेण वार्तिकनामकरणमस्य कथं कृतमिति शङ्कावकाशः। मद्भाष्योपरि दुरुक्तिचिन्तनमपि सुरेश्वरः करिष्यति नवेति परीक्षणाय तथा व्यवहारः कृत इति शक्यमध्यवसातुम्। एवं चात्र गुणतोऽपि प्रवृत्तिनिमित्तं दुरुक्तिचिन्तनमिव कृतं वार्तिककारेणेत्येतदुपरिष्टात् स्पष्टीकरिष्यामः। अधुनातु उक्तानुक्तचिन्तनात्मकत्वं कैश्चनोदाहरणैरस्य प्रदर्शयामः ॥

तथाहि — 'ब्रह्मविदाप्नोति पर'मिति ब्रह्मवल्ल्या व्याख्यानप्रारम्भे पूर्वं शिक्षावल्ल्यां कर्मभिरविरुद्धानि संहितादिविषयाणि उपासनान्युक्तानि, अनन्तरं च व्याहृतिद्वारेण स्वाराज्यफलकमन्तःसोपाधिकात्मदर्शनमप्युक्तं, तथापि

नैतावता संसारबीजस्य निःशेषनिवृत्तिः स्यात्, अतोऽशेषोपद्रवबीजस्याज्ञानस्य निवृत्यर्थं निर्विशेषात्मदर्शनार्थमियं वल्ली प्रारभ्यत इति तदवतरणभाष्यार्थं 'यावन्त्युपासनान्यादावविरुद्धानि कर्मभिः' इत्यारभ्य त्रिभिः श्लोकैः —

'न चैतावदवष्टम्भात्कामकर्मोद्भवत्वतः ।
सर्वानर्थैकबीजस्य मोहस्यास्ति निराक्रिया ॥

इति द्वितीयश्लोकोक्तन्यायेन, तद्यथा — स्वयं कामस्य कर्मणश्चोत्पत्तिहेतोरज्ञानस्य न कर्मणा निवृत्तिः युक्ता, अपितु अज्ञानविरोधिना विज्ञानेनैव तन्निवृत्तिः स्यादित्येवमात्मकेन व्यवृणोत् । इदमुक्तचिन्तनं नाम भवति ॥

तदनु — 'नित्यकर्माद्यनुष्ठानाच्छुद्धान्तःकरणः पुमान् ॥

इत्यारभ्य कतिचिच्छ्लोकैः साधनचतुष्टयसंपन्नः ज्ञानसाधनश्रवणादावधिकारी तत्र भाष्ये अनुक्तो निरूपितः । तत्रापि च 'त्याग एव हि सर्वेषां ज्ञानसाधनमुत्तमम् । त्यजतैव हि तज्ज्ञेयं त्यक्तुः प्रत्यक् परं पदम् ॥' इत्याद्यैः श्लोकैः संन्यासस्याधिकारिविशेषणताप्राधान्यं च सप्रमाणमुदाहृतम् । एतदनुक्तस्याप्यपेक्षितस्यार्थस्य चिन्तनम् । तत्र च —

'नित्यकर्माद्यनुष्ठानाच्छुद्धान्तःकरणः पुमान् ।
विरक्तश्चाग्रजाल्लाभात् स्वमतुल्यादिलाभवत्' ॥

इति श्लोकेन शिक्षावल्युपदिष्टानामुपासनसमुच्चितानां कर्मणां कामिनां अभ्युदयफलार्थत्वेन चोदितानामपि फलनिरपेक्षमनुष्ठितानां सत्त्वशुद्धिद्वारा ज्ञानोत्पत्तिहेतुत्वस्य 'तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ती'ति श्रुतिप्रमाणकस्यार्थस्य भाष्यानुक्तस्याप्यपेक्षितार्थस्य सूचनमप्यनुक्तार्थचिन्तनमेव संपद्यते ॥

तदनु च — 'प्रत्यक्षागमलिङ्गैर्हि यद्यत्कर्मोद्भवं फलम् । तत् क्षयिष्णिवति विज्ञाय विरक्तो नरकाद्यथा ॥' इति तदनन्तरश्लोकेनोक्तचित्तशुद्धेः

फलस्य विवेकस्य च वैराग्यस्य 'परीक्ष्य लोकान् कर्मचितान् ब्राह्मणो निर्वेदमायान्नास्त्यकृतः कृतेन' इति श्रुतिप्रमितस्य प्रतिपादनं, तद्द्वारा विद्याप्रकाशनार्थप्रवृत्तायामस्यामुपनिषदि शिक्षावल्ल्यां कर्मणां प्रस्तावस्य उक्तविधया ज्ञानार्थत्वफलसूचनमपि तथानुक्तार्थविचिन्तनमेव। एवं प्रतिश्लोक-विवरणमनवसरप्राप्तमित्यतो दिङ्मात्रमत्रोदाहृत्येतः परमन्यत्र चरामः॥

एवं 'ब्रह्मविदाप्नोति पर'मित्यादावेवोपनिषदि विद्याफलकीर्तनस्य श्रोतुः प्रवृत्तिसिद्धिः फलमिति भाष्योक्तस्यार्थस्य — अविद्योद्भूततृष्णेन पुंसा यत्कल्पितं फलम्। अनन्तफलसिध्यर्थं तदनूक्तिः प्रवृत्तये॥' इत्याद्यैः श्लोकैः विवरणानन्तरं तस्यैवार्थस्य समर्थनं — 'शिखा ते वर्धते वत्स गुडूचीं श्रद्धया पिब। मातेव प्रेरयेद्बालं सदसंभाव्यसिद्धये (ज्ञानातिरिक्त-साधनान्तरासंभाव्यमोक्षसिद्धये इत्यर्थः) इति भाष्यानुक्तदृष्टान्तेन, 'लौकिकी वैदिकी चाथ प्रवृत्तिर्येह काचन। नर्ते प्रयोजनं यस्मात् तदेवातः प्रवृत्तिकृत्॥' इति श्लोकेन 'प्रयोजनमनुद्दिश्य न मन्दोऽपि प्रवर्तते' इति भाष्यानुक्तन्यायेनापि कृतम्। एवमेव तत्र तत्रापेक्षितैः सरसैरुदाहरणैः समीचीनैर्न्यायैरपि भाष्यार्थस्य विवरणं स्वग्रन्थस्य सूत्रभाष्यानुकारितामाकारयति, पूर्वोक्त-सन्देहविपर्यासनिरासेन विस्पष्टभाष्यार्थप्रतिपत्तये च प्रकल्पत इति पूर्वमेवावेदित-मस्माभिः॥

एवं 'अन्नात्पुरुष' इति श्रुत्यर्थविवरणे — 'अदनार्हं तथान्नं च ताभ्यः समभिजायते। अथादन्नाद्रसोत्पत्तिः शोणितं जायते रसात्॥' इत्यारभ्य 'घनादङ्गाभिनिष्पत्तिः केशरोमाणि चाङ्गतः' इत्यन्तैः श्लोकैः पुरुषशरीरोत्पत्ति-प्रकाशनेन गर्भोपनिषदर्थस्य यत्समर्थनं कृतं तदपि भाष्यानुक्तार्थसमर्थनमेव। न च तदनपेक्षितमपितु प्रेक्षावतां परीक्षणायैव व्याचचक्षे तद्विचक्षणः सुरेश्वरः। यतो विरक्तस्यैवैहिकादामुष्मिकाच्च भोगात् ब्रह्मविद्यायामधिकार इति स्थितिमास्थायोक्तप्रकारेण परिनिष्पन्ने शरीरे 'पूर्वजन्मनि यान्यासन् भूतानि

करणानि च । तान्येवेहापि देहाय तद्यथेति श्रुतेर्बलात् ॥' इति श्लोकेन करणानामभिव्यक्तिमुक्त्वा तदनु — 'समग्रकरणस्यास्य नवमे मासि देहिनः । व्यतीतानेकजन्मोत्था व्यज्यन्ते वासनाः क्रमात् ॥ आविर्भूतप्रबोधोऽसौ गर्भदुःखादिसंस्कृतः । हा कष्टमिति निर्विण्णः स्वात्मानं शोशुचीत्यथ ॥' इत्याद्यैः बहुभिः श्लोकैः गर्भवासतन्निष्क्रमणतदनन्तरबाल्यकौमारयौवन-वार्धक्यावस्थास्वनुभूयमानविविधदुःखानुवर्णनेन 'विरक्तितीव्रत्वनिदानमाहुर्भोग्येषु दोषेक्षणमेव सन्तः' इति भगवत्पादीयविवेकचूडामणिसूक्त्युक्तरीत्या वैराग्योदयहेतुत्वमेतस्य सम्यगुपवर्णितं ग्रन्थकारेण ॥

एवं क्रमशः परिचिन्त्यमाने उक्तानुक्तचिन्तनं बहु सन्ततमेवात्र सन्दृश्यते । तत्र किमेतैः परिमितैरुदाहरणैः ? यदन्ते 'यतो वाचो निवर्तन्ते' इति श्रुतिव्याख्यानावसरे — यत्र शब्दः प्रवर्तते अतीन्द्रियेऽप्यर्थे तत्रैव मनःशब्दोदितस्य विज्ञानस्यापि प्रवृत्तिः, यत्र च विज्ञानं तत्रैव च शब्दोऽपीति सहैव वाङ्मनसोः प्रवृत्तिः सर्वत्र । तदिहैकनिवृत्तावपरमपि निवर्ततेऽतो मनोवाचामगोचरं ब्रह्मेत्युच्यत इति भाष्योक्तमर्थं— 'शब्दप्रवृत्तिहेतूनां प्रत्यगात्मन्यसम्भवात् । शब्दार्थासंभवं प्राह ह्यप्राप्येत्यादराच्छ्रुतिः ॥' इति श्लोकेन शब्दस्यार्थे प्रवृत्तिहेतूनां जातिगुणक्रियासम्बन्धानामभावात् शब्दप्रवृत्तेरसम्भव इति, 'उदपादि च यच्छब्दैर्ज्ञानमाकारवद्धियः । स्वतो बुद्धं तदप्राप्य नाम्ना सह निवर्तते' इत्यनेन शब्दाविषयत्वादेव ज्ञानस्याप्यविषय आत्मा इति च व्याख्याय 'माहात्म्यमेतच्छब्दस्य यदविद्यां निरस्यति । सुषुप्त इव निद्राया दुर्बलत्वाच्च बाध्यते । अगृहीत्वैव सम्बन्धमभिधानाभिधेययोः । हित्वा निद्रां प्रबुध्यन्ते सुषुप्ते बोधिताः परैः ॥' इत्याद्यैर्वचनैः सुप्तः पुरुषः 'देवदत्तोत्तिष्ठ' इति परैर्बोधितः शब्दतदर्थतात्कालिकस्मरणाभावेऽपि शब्दोत्थविज्ञानादेव निद्रां विधूय प्रबुध्यते यथा तथा प्रकृतेऽपि शब्दशक्त्यविषये आत्मनि शब्दार्थसम्बन्धग्रहणानपेक्षणेऽपि लक्षणावृत्त्या तत्त्वमसि, सत्यं ज्ञानमित्यादिशब्दोदितादेव विज्ञानादविद्यां विधूय परमात्मनि प्रति-

तिष्ठतीत्यपि भाष्यार्थं विवृत्य तदनन्तरं — 'अवशिष्टं स्वतो बुद्धं शुद्धं मुक्तं ततो भवेत् । नातः स्याद्भावनापेक्षा नापि मानान्तरं प्रति ॥' इत्यारभ्य 'कैवल्यकारिता बुद्धेर्नियोगादेव चेद्भवेत् । नियोगार्थावगतये नियोगोऽन्योऽपि मृग्यताम् ॥' इत्यन्तैः शताधिकैः श्लोकैः ज्ञानेनाज्ञाननिवृत्त्याख्यकैवल्यप्राप्तये आत्मनि विषये तज्ज्ञाने परोक्षापरोक्षात्मके वा कथमपि नियोगो न सम्भवतीति प्रकृतब्रह्मवल्या निर्विशेषात्मपरत्वस्य भाष्यकाराभिमतस्य प्रसाधनाय विधिपरत्वनिराकरणं यत्कृतं तदेतद्भाष्यानुक्तार्थचिन्तनविषये प्रथमगणनामर्हतीति शक्यते वक्तुम् ॥

तथा ह्यस्य 'ब्रह्मविदाप्नोति पर'मिति प्रस्तुतस्य ब्रह्मणः स्वरूपविवरणप्रवृत्तेन सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्मेति मन्त्रेण सत्यज्ञानानन्तपदत्रयसामानाधिकरण्येन, विशिष्य च देशकालवस्तुपरिच्छेदापनोदकानन्तपदेन च निर्विशेषतया प्रतिपादितस्य यतो वाचो निवर्तन्त इत्युपसंहारेऽपि तथैव निर्धारणात् उपक्रमोपसंहारैकरूप्यात्मकतात्पर्यलिङ्गेन पर्यवसितं निर्विशेषे तत एवाद्वितीये प्रत्यग्ब्रह्मणि ब्रह्मवल्यास्तात्पर्यम् । तथैवैतदसन्दिग्धं भाष्यनिबन्धनेन व्याख्यातं चेति विशदं च विपश्चिताम् । तथाप्यत्र कतिचन विवदन्ते वावदूकाः । तद्यथा —

'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति, ब्रह्मवित् ब्रह्मैव भवती'ति चान्यत्र तत्र तत्र श्रुतौ सिद्धवत्फलनिर्देशेऽपि प्रकृते 'ब्रह्मविदाप्नोति पर'मिति फलवचने प्राप्तव्यं किल फलमावेदितं, ततश्च तत्साधनतयोपदिष्टं वेदनमपि स्यादुपासनं, विद्युपास्त्योश्च सहप्रयोगोऽपि श्रुतिषु बहुत्र भाष्योदाहृतः, ततश्च ब्रह्मण उपासनेन तद्भावाख्यो मोक्षः प्राप्तव्यः, एवं च नियोगपरेयं वल्लीति । अयमेतेषामाशयः सूत्रभाष्ये समन्वयाधिकरणद्वितीयवर्णके वृत्तिकारपूर्वपक्षविवरणावसरे 'तदुपासनाच्च शास्त्रदृष्टोऽदृष्टो मोक्षः फलं भविष्यती'ति भाष्येण विवृतः । अनेनैवाशयेनानन्दमयब्रह्मत्ववादोऽप्यत्र प्रसक्तः । तथाहि सूत्रभाष्ये आनन्दमयाधिकरणं वृत्तिकारमतानुरोधेन आनन्दमयब्रह्मत्वप्रसाधनपरं प्रथमं व्याख्यातं भाष्यकारैः । तत्रवार्थे यथोपक्रममुपसंहारगतमिव 'आनन्दमय-

मात्मानमुपसंक्रामती 'ति वाक्यमवलम्ब्य तत्रोपसंक्रमणमपि प्राप्तिमभिप्रेत्य प्राप्तिलक्षणस्य फलस्याप्युपक्रमोपसंहारस्पर्शित्वलक्षणामुपपत्तिमपि ते समाचक्षते ॥

स एष तेषां सोपपत्तिक इव संलक्षितः पूर्वपक्षोऽत्र महत्या विवक्षया प्रतिक्षेप्तव्यः । प्रतिक्षिप्तश्च भाष्ये । तद्यथा—ब्रह्मविदित्युपक्रान्तस्य ब्रह्मणः स्वरूपनिर्धारणार्थप्रवृत्तां सत्यं ज्ञानमित्यृचमुदाहृत्य ब्रह्मणो लक्षणार्थं वाक्यमिति तदर्थं विवृण्वता भाष्यकारेण सजातीयविजातीयव्यावृत्तं सत्यज्ञानानन्तरूपं पूर्वोक्तविधया निर्विशेषं ब्रह्मेति स्थापितम् । तथैवैतद्व्याख्यातं वार्तिककारेण च । अत एव प्रियमोदादिविशिष्टतया सविशेषतया प्रकाशितस्य नात्र प्राधान्येन प्रतिपादनमिति सूचनेन तस्य ब्रह्मत्ववादोऽप्यपोदितो वेदितव्यः । विशिष्य चानन्दमयवाक्यव्याख्यावसरे तस्य ब्रह्मत्वं भाष्यवार्तिककाराभ्यामत्यादरेण बहुयुक्त्या निराकृतं च । तथा तद्वेदनं 'यो वेद निहितं गुहायां परमे व्योमन्' इति श्रुतिकृतविवरणानुसारेण ब्रह्मणः प्रत्यक्त्वेन साक्षात्काररूपमित्यप्युभाभ्यां सिद्धान्तितम् । अतश्च न तदुपासनं, न च विधेयमिति च बोधनेन वृत्तिकारव्याख्या प्रत्याख्याता । एतदर्थसमर्थनायैव ज्ञानविधिविधूननपरः तावानपि भूयान् यत्नः समाश्रितो वार्तिककारेण । अनेनैव व्याजेन चिरकालकर्मश्रद्धावरुद्धोऽयमद्वैताध्वानं विध्वंसयेदपीति स्वस्मिन् परिगृहीतस्य सब्रह्मचारिणां मात्सर्यस्य उत्सारणमपि प्रयोजनमभिसंहितं स्यादिति वार्तिककाराणामाशयविशेषं सूक्ष्मचक्षुषा वयमुत्प्रेक्षामहे ॥

यद्यपि — 'शिरआदिप्रक्लृप्तिस्तु स्यादुपासनकर्मणे । तस्मादेवं चितीरेता मानसीर्व्याचचक्षिरे ॥' इति अन्नमयादिकोशनिरूपणसन्दर्भसंग्रथितश्लोकेनानन्दमयान्तेषु पञ्चस्वपि कोशेषु वार्तिककारस्याप्यभिमतमुपासनमिति प्रतीयते; तथापि— 'उपासीनश्चितीरेवं विद्वानेता यथाक्रमम् । पूर्वपूर्वप्रहाणेन ह्यन्तरन्तः प्रपद्यते ॥' इति तदनन्तरवचनेनोक्तोपासनस्य बुद्धिशुद्धिद्वारा कोशपञ्चकप्रविलापनप्रयोजकतया पञ्चकोशातीतप्रत्यग्भूतपुच्छब्रह्मप्रतिपत्त्युपाय-

नैवावेदितेति उपाये नियोगस्वीकारेऽपि उपेये विज्ञाने नियोगनिराकरणं न प्रकृतविरोधि। अपि च—

'स्वभावतो वा संप्राप्तमनूद्योपासनं श्रुतिः।
नामादाविव भूमानं विधत्ते ज्ञानमात्मनि॥

श्रुत्यन्तराद्वा संप्राप्तं मोक्षादर्वाक् फलाय तु।
तदनूद्य परं श्रेयःप्राप्तये ज्ञानमुच्यते'॥

इति श्लोकाभ्यां तत्राप्यविवक्षां व्याचचक्ष एव॥

एवं प्राप्तिरप्यत्र भाष्योक्तदशमप्राप्तिन्यायेन वार्तिकोदाहृतकण्ठचामीकर-न्यायेनापि अप्राप्तत्वभ्रमनिवृत्तिरेव, न ग्रामप्राप्तिवद्व्यापाराधीनेति भाष्य-वार्तिकाभ्यामपि व्याख्यातम्। अतश्चानन्दमयस्य ब्रह्मत्वेऽपि तदात्मना-ऽवस्थितस्य जीवात्मनस्तत्प्राप्तेरसंभवात् 'आनन्दमयमात्मानमुपसंक्रामति' इत्यत्रोपसंक्रमणं न प्राप्तिरपि तु तस्यापि बाधनमेव तदतोऽपि नानन्दमयो ब्रह्म, न च तत्प्राप्तिर्ब्रह्मविद्याफलमित्यपि व्याख्यातत्वेन वृत्तिकारीयतथा-भूतव्याख्या प्रत्याख्यातैव। ततश्च न तदुदितन्यायेन ब्रह्मप्राप्तिफलस्योप-संहारस्पर्शित्वमपि इति तन्मतमपनुद्य आनन्दमयस्यापि बाधनाधीनपुच्छब्रह्मप्राप्तेः 'यतो वाचो निवर्तन्ते' इति समनन्तरमन्त्रवर्णितायाः नित्यसिद्धाया अप्यनाद्यज्ञानतिरोहितायाः पूर्वोदितकण्ठचामीकरादिन्यायेन विद्यया अभिव्यक्ति-रेवेति च सुष्ठु प्रतिष्ठापनेन सर्वथापि नियोगाविषयनिर्विशेषात्मप्रतिपत्तिपरेयं वल्ली समुल्लसिता भाष्येण च वार्तिकेन च॥

तथा अद्वैतसिद्धान्तसमर्थनेऽपि बद्धपरिकरोऽयमित्यपि तन्निबन्धन-परिसन्धानवतामनुसन्धातुं शक्यम्। तथाहि— ब्रह्मविदाप्नोति परमिति वाक्यव्याख्याने— 'ब्रह्मैवात्र परं प्राप्यं तज्ज्ञानं नान्यसिद्धये। अन्यज्ञानं हि नान्यस्य कचिदृप्याप्तये यतः॥' इत्यत्रान्यज्ञानादन्यप्राप्त्यसंभवयुक्त्या पर-शब्दार्थो ब्रह्मेति विवृण्वतोक्तयुक्त्या जीवो ब्रह्मेत्यपि व्याख्यातम्। एवं

'ज्ञातुर्हार्दगुहान्तःस्थं प्रतीचोऽन्यन्न लभ्यते। सत्यादिमदतो ब्रह्म प्रत्यगात्मैव तद्विदः ॥' इति गुहानिहितवाक्यार्थवर्णनेनापि जीवपरैक्यं समर्थितम्। तथा 'सोऽश्नुते निखिलान् कामान्' इत्याद्यैः श्लोकैः सहशब्दस्य यौगपद्यार्थसमर्थनेनापि प्रत्यग्ब्रह्माभेदः प्रसाधितः। एवमेव — 'तरुशाखाग्रदृष्ट्यैव सोमं यद्वत्प्रदर्शयेत्। निष्कोशं कोशदृष्ट्यैव प्रतीचि ब्रह्म दर्श्यते ॥' इत्यत्र कोशपञ्चकनिरूपणस्यैक्यबोधफलं प्रदर्शितम्। अथ च 'तस्यैष एव शारीर आत्मेत्येवं ब्रुवाणया। ऐकात्म्यमुच्यते श्रुत्या ह्यप्रविष्टाप्रविष्टयोः ॥' इत्यत्रापि तथा तयोरैक्यं समर्थितम्। ततश्च 'यदा ह्येवैष एतस्मिन्नदृश्ये' इति श्रुतिगतादृश्यादिशब्दार्थनिरूपणे — भावाभावात्मिका बुद्धिर्यत आत्मापहारिणी। भावाभावनिषेधेन प्रतीचि स्थाप्यते ततः ॥ दृश्यादिप्रतिषेधोक्त्या प्रतीचि ब्रह्म बोध्यते। न तदन्यत्तदन्यस्य परमार्थात्मता कुतः ॥' इत्यादिवाक्येनापि तदैक्यं व्याख्यातम्। प्रदर्शनार्थमेतावदुदाहृतम्, यथावसरमन्यत्रापि बहुत्र तदैक्योपपादनसमादरो वार्तिककारस्य स्फुटदर्शनः। ब्रह्मविदिति ब्रह्मोपक्रम्य ततो जगत्सृष्टिवचने 'तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः सम्भूतः' इत्यत्रात्मशब्दात्, 'तत्सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत्' इति प्रवेशवर्णने प्रवेशशब्दार्थः सृष्टे शरीरे तादात्म्याभिमानेन जीवभाव एव नान्यः प्रतिबिम्बभावादिरित्यर्थसमर्थनात्, 'स यश्चायं पुरुषे यश्चासावादित्ये' इति अत्रोपाधिद्वयपरामर्शस्य उत्कर्षनिकर्षापोहार्थत्वसमर्थनाच्च वल्ल्या अस्या ऐक्यपरत्वप्रसाधनं भाष्ये स्फुटम्। तत्तथैव वार्तिककारेणापि व्याख्यातम्। इतः परत्रापि बहुत्र तत्प्रसाधनसमादरो वार्तिककारस्य पूर्वमस्माभिरुदाहृतः। तदप्युदाहरणमनुक्तचिन्तनस्य।

अथ कथमस्य दुरुक्तचिन्तनात्मकत्वं पूर्वोक्तविधया गौणमपि घटत इत्येतदपि किंचित्संचिन्त्यते। तथाहि — अस्त्यत्र श्रुतौ 'अथातोऽनुप्रश्नाः' इति कतिचित्प्रश्नानामनुकीर्तनम्। तत्र च उताविद्वानित्यादिश्रुतिविवृतः अविदुषो ब्रह्मप्राप्त्यप्राप्तिविषय एकः, विदुषस्तद्विषयश्चापरः, प्रश्ना

इति बहुवचनसूचितः ब्रह्मणोऽस्तित्वनास्तित्वविषयकश्चान्य इति भाष्यव्याख्याताः त्रयः प्रश्नाः। एतेषामपाकरणप्रकारपरिबोधनात्मकं स य एवंविदिति वाक्यावतरणभाष्यमेवं प्रवृत्तं — 'अस्ति नास्तीत्यनुप्रश्नो व्याख्यातः (प्रत्याख्यात इत्यर्थः) कार्यरसलाभप्राणनाभयप्रतिष्ठाभयदर्शनोपपत्तिभ्यः अस्त्येव तदाकाशादिकारणं ब्रह्मेत्यपाकृतः प्रश्न एकः। द्वावन्यावनुप्रश्नौ विद्वदविदुषोः ब्रह्मप्राप्त्यप्राप्तिविषयौ। तत्र विद्वान् समश्नुते न समश्नुत इत्यनुप्रश्नोऽन्त्यः। तदपाकरणायोच्यते स य एवंविदिति। मध्यमोऽनुप्रश्नः (अविदुषो ब्रह्मप्राप्तिविषयः) अन्त्यापाकरणादेवापाकृत इति तदपाकरणाय न यत्यते' इति।

अत्र किल वार्तिककारः 'कार्येण रसलाभेन प्राणनाद्युपपत्तिभिः। अस्तीत्यपाक्रियैतस्य प्राहुर्भाष्यकृतः स्वयम्। प्रश्नयोरस्तिनास्तीति व्याख्यातत्वादथाधुना। आहो विद्वानमुं लोकमित्यस्यापाक्रियोच्यते॥' इति श्लोकाभ्यां भाष्याभिप्रायं व्याख्याय तत्र भाष्ये मध्यमानुप्रश्नस्यापाकरणमर्थसिद्धमित्युक्तेऽर्थे अस्वरसं मनसि निधाय शब्देनैव तदपाकरणसिद्धिरिति स्वाभिप्रायमाह समनन्तरश्लोकेन — 'तद्वाणीभानुसंप्लुष्टबहुलाज्ञानधीरहम्। यदाहीत्यादिना मन्ये उतेत्यादेर्विनिर्णयम्॥' इति। एवं व्याख्याने यदाहीत्यादिना विद्वदविदुषोः ब्रह्मप्राप्त्यप्राप्तिप्रश्नद्वयसमाधाने, असतोऽर्थस्य ज्ञानाज्ञानाभ्यां मुक्तिबन्धनायोग्यत्वात् तेनैव तदस्तित्वनिर्णयोऽपि संभाव्यत इति तत एव त्रयाणामपि परिहारः प्रश्नानामिति लाभान्तरमप्याह समनन्तरश्लोकेन— 'उताविद्वानमुं लोकमिति प्रश्नविनिर्णयात्। अस्ति नास्तीति सिद्धः स्यात्प्रश्नयोरपि निर्णयः॥' इति।

तदनेव वचनेन भाष्योक्तं दुरुक्तमिव व्यञ्जयति, न तु दुरुक्तमेव स्थापयति, यतः तत्रैव स्वाभिप्रायकथनात्प्रागेव 'तद्वाणीभानुसंप्लुष्टबहुलाज्ञानधीरह'मिति विनयो हि महान् भाष्यकारे प्रदर्शितः। तथोपक्रम एव

च — ' तैत्तिरीयकसारस्य मयाचार्यप्रसादतः । विस्पष्टार्थरुचीनां हि व्याख्येयं संप्रणीयते ' ॥ इति भगवति भगवत्पादे भूयसी हि दर्शिता भक्तिः ।

तदेवमितरयोरुक्तानुक्तचिन्तनयोः सुलभत्वेऽपि दुरुक्तचिन्तनस्यास्य दुर्लभत्वान्नातिपरीक्षणेनैकेनैवोदाहरणेन विरम्यते । सर्वथापि परिशोध्यमाने शाङ्करेणैवाध्वना अद्वैतसिद्धान्तसमर्थनधुरन्धरोऽयमाचार्य इति प्रतिसंधानात्तदनुसन्धानेनैव निबन्धमधुना प्रकृतमुपसंहरामः ॥

इति शिवमस्तु ॥

—×—

लोकोत्तरं चरितम् ॥

— श्रीराजनारायणशास्त्री

येनेरिताः प्रवर्तन्ते प्राणिनः स्वेषु कर्मसु ।
तं वन्दे परमात्मानं स्वात्मानं सर्वदेहिनाम् ॥

'इह चेदवेदीदथ सत्यमस्ति न चेदिहावेदीन्महती विनष्टिः' इति श्रुतेः सकलानर्थबीजभूतानाद्यनिर्वचनीयाविद्यानिबर्हणपुरस्सरं निरतिशयानन्दरूपब्रह्मस्वरूपावस्थितिरूपस्य धर्मार्थकाममोक्षाख्यपुरुषार्थेषु परमपुरुषार्थरूपस्य मोक्षस्य कारणं निष्कामकर्मोपासनानुष्ठानद्वारकचित्तशुद्धि चित्तैकाग्र्योपयुक्तश्रवणमनननिदिध्यासनाद्यखिलोपायेश्वरप्रसादप्राप्तं ज्ञानमेव कारणम् । तस्य च ज्ञानस्य कारणनिर्णयप्रसङ्गे 'तं त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि' इति श्रुतेरुपनिषद एवेति निश्चीयते । अत एव,

श्रोतव्यः श्रुतिवाक्येभ्यो मन्तव्यश्चोपपत्तिभिः ।
मत्वा च सततं ध्येयः इति दर्शनहेतवः ॥

इति । तत्रेदमनुसन्धेयम् । श्रुतिद्वारा श्रवणे सत्यपि विनाऽन्तःकरणशुद्धिं न कश्चिदाप्तुं प्रभुर्ब्रह्मबुद्धिम् । अत एव 'तपसा कल्मषं हन्ति' 'विद्ययाऽमृतमश्नुते' 'तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेन' इत्यादि । अन्तःकरणनैर्मल्याभावे श्रुतमपि श्रुतिवाक्यं न जनयत्येव तत्त्वज्ञानम् । अत एव,

मूढः श्रुत्वापि तद्वस्तु न जहाति विमूढताम् ।
निर्विकल्पो बहिर्यत्नादन्तर्विषयलाभतः ॥

इति । निष्कर्षस्तु मोक्षकारणीभूततत्त्वज्ञानस्य तत्कारणीभूतान्तश्शुद्धेश्च

कारणं वेदज्ञानमेव । वेदज्ञानद्वारा ज्ञातस्वस्ववर्णाश्रमादिनिष्कामकर्मानुष्ठानैः शुद्धान्तःकरणस्य पुरुषस्य तत्त्वमस्यादिमहावाक्यैरुत्पद्यतेऽखण्डाकारं ब्रह्मज्ञानम् । धर्मज्ञानब्रह्मज्ञानयोः परमं प्रमाणं श्रुतिरेवेति । अत एव,

धर्मे प्रमीयमाणे हि वेदेन करणात्मना ।
इतिकर्तव्यताभागं मीमांसा पूरयिष्यति ॥

इति । ब्रह्मज्ञाने वेदान्तवाक्यविचारस्य कारणत्वमपि प्रतिपादितम् । तथाहि— 'कुर्वाणस्यात्ममीमांसां वेदान्तोक्तेन कर्मणा । मुक्तिः संपद्यते सद्यो नित्यानन्दप्रकाशिनी ' इति । एवं च धर्मब्रह्मणोः परमप्रमाणभूतस्य अनधिगताबाधितप्रयोजनवदर्थावबोधजनकस्य वेदस्य केचन भागाः कर्मपराः परे च ब्रह्मपरा इति विवेकः । तत्र के भागविशेषा अशेषान् कर्मप्रभेदान् प्रतिपादयन्ति, के च निर्विशेषं ब्रह्मेति ज्ञानाय पूर्वोत्तरमीमांसयोः परम उपयोगः ॥

अतीव गभीरयोस्तयोस्तत्त्वाधिगमाय आचार्यचक्रचूडामणेर्भगवतः श्रीसुरेश्वराचार्यस्यावतारः । तदीयासु नैकासु कृतिषु विधिविवेक-भावनाविवेकनामकौ द्वावपि ग्रन्थौ विशेषतो महत्त्वमुपस्थापयतः । यदीयव्याख्यारूपा दार्शनिकवाचस्पतेर्वाचस्पतिमिश्रमहोदयस्य वाणी विद्वद्व्रजस्य चेतश्चमत्कुरुते । मीमांसानुक्रमणिकापि मीमांसापथमवतारयति बलादिव चिन्तकान् । तत्त्वप्रदीपिकाग्रन्थस्य नयनप्रसादिन्यां टीकायां बहुलमुद्धरणमेषामाचार्याणां वचसामभिप्रकाशयति मीमांसापारदर्शिताम् ॥

उत्तरमीमांसायां प्रमुखं स्थानमलंकुर्वाणमौपनिषदं सिद्धान्तमेकत्वं प्रतिपादयत् ब्रह्मसिद्धिनामकं ग्रन्थरत्नमाचार्यचरणैर्निबद्धं ; यदुपजीव्यता च श्रीमधुसूदनसरस्वतीस्वामिपादैः स्वीये अद्वैतसिद्धिनामके बहुशः समुदघोषि । तथाहि—

सिद्धीनामिष्टनैष्कर्म्यब्रह्मगानामियं चिरात् ।
अद्वैतसिद्धिरधुना चतुर्थी समजायत ॥ इति ।

नैष्कर्म्यसिद्धिरपि पूज्यैः श्रीसुरेश्वराचार्यपादैरेव निबद्धेति परम्परया श्रूयते। एते च सनातनवैदिकधर्मोद्धारकाणां भगवदाद्यशङ्कराचार्यचरणानां प्रियाद्विशिष्या इति तन्मतसंरक्षणे प्रतिष्ठापने तत्प्रचारणे च तथा कृतश्रमा यथा नान्य आचार्याः। एवंविधानामाचार्यपादानां विषये वचोविन्यासैर्न सन्तोषोऽपितु,

आचार्यकृतिनिवेशनमप्यवधूतं वचोऽस्मदादीनाम्।
रथ्योदकमिव गङ्गाप्रवाहपातः पवित्रयति॥

केचन कथयन्ति — यदमी ग्रन्थाः श्रीमण्डनमिश्ररचिताः न श्रीसुरेश्वरकृता इति। तत्र भेदाभेदविवादे विचारं विहाय बृहदारण्यकभाष्यवार्तिकग्रन्थमुपस्थापयामि; यत्र आचार्यचरणैर्गभीरा औपनिषदाः पदार्था विवेचिताः। अनन्तरलेखकैः तेषां सरणिरेव प्रमाणतया समुद्धृता॥

एवं पूज्यपादानां श्रीमदाचार्याणां स्मारकं किमपि तत्रभवद्भिराकलनीयमभिश्रुतिगतं मोमुदीति सर्वथा मदान्तरमिति किं विशेषतः?

—:*:—

श्रीसुरेश्वराचार्यविवृतः मैत्रेय्यै याज्ञवल्क्योपदेशः ॥

—विचारकः

कस्मिंश्चिद्देशे काले च याज्ञवल्क्यो नाम ब्रह्मविद्वरिष्ठः इमं भारतभुवमलंचकार । स चाधिगतब्रह्मात्मतत्त्वोऽपि जीवन्मुक्तिपदं लब्धुं, कर्माणि विधिवत्संन्यस्य यथाशास्त्रं 'अनिकेतः स्थिरमतिः' इत्यादिरीत्या सञ्चरितुमियेष । 'किं प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्माऽयं लोकः'

'प्रवृत्तिलक्षणो योगो ज्ञानं संन्यासलक्षणम् ।
तस्माज्ज्ञानं पुरस्कृत्य संन्यसेदिह बुद्धिमान् ॥

इत्यादिश्रुतिस्मृतयो हि ज्ञानसंन्यासयोः समुच्चयमाहुः ॥

एवं कृतसंकल्पो भगवान् याज्ञवल्क्यः, गृहस्थस्य उत्तमाश्रमं जिगमिषोः भार्याद्यभ्यनुज्ञायाः श्रुतौ विहितत्वात् स्त्रीयां ज्येष्ठां ब्रह्मवादिनीं मैत्रेयीमाहूय जगाद— 'अरे मैत्रेयि, अहमस्मात् गार्हस्थ्यलक्षणात् स्थानात् उपरि गन्तुं कृतसंकल्पोऽस्मि, अनुजानीहि मां' इति ॥

सा चाह— 'भवान् वयसो ज्ञानस्य देशकालयोश्चानुरूपं चिकीर्षति । एवं सति आवाभ्यां यत्कर्तव्यं तदनुशास्तु' इति ॥

याज्ञवल्क्य आह— 'स्त्रीणां धनादिषु स्वत्वाभावात् मयि प्रव्रजिते युवयोः नार्थसंबन्धः स्यादित्यतः युवाभ्यां मदीयं धनं विभज्य प्रदास्यामि ; इत्थं 'तान् अनुरूपाभिर्वृत्तिभिः संयोज्य संन्यसेत्' इति श्रुतिरनुसृता भवेत्' इति ॥

सा आह – 'नूनमस्मद्धितकरमेव धनं, भवतां संन्यासवत्। महानुभावानां भवतां संपर्कः ममोन्नतिकारणमेव। दृश्यते हि रथ्योदकमपि गङ्गां प्राप्य पवित्रभावं प्राप्नुवत्। भवत्संपर्कादेव मे भाति मोक्षादन्यः न परमः पुरुषार्थ इति। अतः पृच्छामि कथमिदं धनं मम मोक्षं साधयिष्यति इति। तिष्ठतु तावदिदं धनं, धनपूर्णा पृथिवी समग्राऽस्ति चेत् स्वाधीना तदापि मोक्षो भविष्यति न वा? धनं हि न सत्तामात्रेण मोक्षोपयोगि अक्रियात्वात्। अतः पृच्छामि धनसाध्यकर्मणा मोक्षो भवेद्वेति' ॥

आह याज्ञवल्क्यः – 'न धनेन तत्साध्यकर्मणा वा मोक्ष' इति ॥

मैत्रेयी प्रत्याह– 'कस्मात्तर्हि मह्यं धनं दित्ससी'ति ॥

आहेतरः– 'यथा लोके वित्तात् समीचीनं जीवनं तथैव तवापि गृहपश्वादिबहुपरिकरयुक्तं जीवनं भवेत्। अविद्यानिवर्तकज्ञानादेव हि अमृतत्वं। कर्मणा मोक्षप्राप्तौ आशा न कार्या। न हि तापः अग्निसेवनान्निवर्तते' इति ॥

मैत्रेय्याह– 'साधूनां स्वभावादेवोपकारिणी प्रवृत्तिः अपकारिण्यपि दृश्यते। भवन्तस्तु मां प्रति प्रतिकूलं चिकीर्षन्ति। नूनं ममैवापराधोऽयम्। भवदन्यः को वा मम हितकृत्स्यात्? अनुरक्तां प्रियां साध्वीं वित्तेन बद्ध्वा कामोच्छित्तिमकृत्वा न हि संन्यसितुं युक्तं भवादृशानाम्। यदि वित्तादमृतत्वं भवेत् तर्हि किमिति तत् त्यज्यते? यदि नामृतत्वं भवेत्तर्हि ममापि किं तेन। यदि मय्यनुजिघृक्षा करुणा वा स्यात् भवतः तर्हि यदेव भगवान् मोक्षसाधनं वेद तेन मां संविभजस्व। यद्विज्ञानाद्भवान् स्वाराज्यमिच्छति तदेव धनं मे देहि। यद्धि वित्तं आद्यन्तरहितं भोगेन च क्षयं न याति तद्धनं भवत्सु विद्यते। तत्परित्यज्य किमिति अन्तवद्धनं दीयते, अनन्तमेव धनं दीयताम्' इति ॥

स आह—'यतो हि सांसारिकपुरुषार्थेभ्योऽभ्युत्थितस्य मुक्तिसाधनं ज्ञानं दातुं न शक्यते, अतः तवामुमुक्षुत्वमाशङ्क्य मया लौकिकं धनं भवत्यै दित्सितम्। यदि त्वं संसाराद्विरक्तासि तर्हि गृहाणेदममृतम्। मोक्षं यान्तं सहजा अपि मुञ्चन्तीति प्रसिद्धं, त्वं तु अत्यन्तभक्त्या मोक्षेऽप्यनुगन्तु-मिच्छसि। अतिस्नेहाकृष्टा देवी उमा परमेश्वरस्य अर्धं जग्राह। त्वं तु कृत्स्नमेव मामाप्तुमिच्छसि सर्वात्मभावप्राप्त्या। अहो बुद्धिमत्ता तव!। अमृतत्वसाधनं ज्ञानं तव वक्ष्यामि तच्छ्रुत्वा निदिध्यासस्व' इति। एवमुक्त्वा भगवान् याज्ञवल्क्यः इत्थमुपादिशत्—

आद्यन्तवत्वात् सर्वमेवानात्मवस्तु स्वतः दुःखहेतुरेव। तथापि पुरुषस्य रागद्वेषादिपूर्वकं शोभनाशोभनाध्यासाभ्यां कदाचित्सुखमपि जनयति; यथा ग्रीष्मे शैत्यं, शिशिरे तापः; यथा वा शब्दः रक्तः प्रियः, द्विष्टः अप्रियः। आत्मा तु सर्वदैव प्रियः। आत्मप्रीत्यर्थतया तु जायादिकं सर्वं कदाचित् प्रीतिगोचरः। अतः अनात्मवस्तु सर्वमेव दुःखभावनया परित्यज्य आत्मानमेव संश्रयेत्। 'न तदस्ति सुखं लोके यन्न दुःखकरं भवेत्। तदसंप्राप्तिविच्छेद-क्षयेष्वसुखकृद्यतः॥' इति च महतां वचनम्। ततश्चानात्मवस्तुज्ञानतः सर्वाह्लादप्राप्तिः, सर्वानर्थनिवृत्तिश्च नैव भवेताम्। अतश्च अनात्मनि यः आसङ्ग आसीत् तमात्मनि निवेशयेत्। ब्रह्मलोकान्ते नरकादिव यस्य निर्वेदो नागतः तस्य न ज्ञानेऽधिकारोऽस्ति॥

आत्मा द्रष्टव्यः। आत्मदर्शनं च अनात्मनि आत्मदर्शननिवृत्तिरेव, आत्मनः स्वप्रकाशत्वात्। अत्र विधिश्चाज्ञातज्ञापनमेव, न तु अप्रवृत्तप्रवर्तनम् अक्रियात्वात् ज्ञानस्य। श्रवणं मननं च आत्मविषयं प्रयत्नसाध्यत्वाद्विधीयते। श्रवणं च वेदान्तानामेव सन्निहितत्वात्तेषाम्॥

शक्तितात्पर्यनिश्चायकैर्न्यायैः श्रुत्यादिभिश्च ब्रह्मात्मनि वेदान्ततात्पर्या-वधारणं श्रवणम्। श्रुत्यादिना ज्ञातस्य तत्त्वस्य असंभावनानिरासेन द्वैतमिथ्यात्व-

साधकतर्कानुसन्धानं मननम् । कृतश्रवणमननस्यानायासेन तत्त्वज्ञानं निदिध्यासनमुच्यते । यदि कश्चिदसम्यग्दर्शितया ब्राह्मणादिजातिं आत्मनः पृथक्त्वेन मन्यते तं मूढं सैव जातिः पुरुषार्थात् भ्रंशयेत् आत्मनः सर्वात्मतयाऽवेदनात् ॥

इत्थं श्रवणमुपपादितम् । इदानीं मननं विस्तरेणोपपाद्यते । जगदिदं नामरूपादिभेदभिन्नं, तत्कथं आत्मैव सर्वमिति द्रष्टुं शक्यते इति चेत्, अव्यावृत्ताविसंवादिधीव्याप्तत्वात् चिन्मयमेव जगत् । यथा दुन्दुभि शङ्खवीणादिशब्दगता विशेषाः न सामान्यशब्दातिरेकेण ग्रहीतुं शक्यन्ते, तथा चिन्मात्रव्यतिरेकेण जगन्न ग्रहीतुं शक्यते । यथा वा महासामान्यव्यतिरेकेण सामान्यभेदरूपाणां विशेषाणामभाव तद्वत् । सद्विशेषाणां सर्ववस्तूनां सद्व्यतिरेकेणाभावः ॥

इदं स्थितिकाले उक्तम् । एवमुत्पत्तिकालेऽपि : यथाहि एकवह्न्युत्पन्नानां धूमज्वालादीनामुत्पत्तेः पूर्वं वह्निरूपेणैकत्वं तद्वत् नामरूपादिभेदभिन्नानामनात्मनामुत्पत्तेः पूर्वमैकात्म्यमिति । न च वेदस्य शब्दराशित्वेन बुद्धादिवाक्यवदप्रामाण्यम् ; ईश्वरश्वासतुल्यस्य वेदस्य आकाशादिवदीश्वरेणाप्रयत्नोत्पादितत्वात् स्वतश्च प्रमाणत्वात् । न चैकात्म्ये वेदानामपि मिथ्यात्वात् अप्रामाण्यं शङ्कनीयम् ; इदं सर्वं यदयमात्मेत्युक्त्यैव पुरुषार्थस्य समाप्तत्वात् ततः परं तदप्रामाण्यस्य सम्मतत्वात् । 'सर्वोपायोऽनुपायः स्यादुपेयावसितौ यतः' ॥

यथैव स्थितिकाले उत्पत्तिकाले च प्रज्ञानव्यतिरेकेण प्रपञ्चाभावः तथा प्रलयेऽपि । यथा सर्वासामपां समुद्रे लीयमानानां तद्व्यतिरेकेणाभावः एवं मृदुकर्कशकठिनादिस्पर्शानां स्पर्शसामान्यव्यतिरेकेणाभावः स च तथा दृष्टः तत्र लीयते तच्च मनःसंकल्पे, मनोविषयश्च बुद्धिविषये, स च विज्ञानघने लीनः तद्व्यतिरेकेण नास्ति । करणमपि विषयसाजात्यात् विषयैः सार्कं

लीयत एव । तस्मादुत्पत्तिस्थितिलयकालेषु प्रज्ञानव्यतिरेकेणाभावात् प्रज्ञानं ब्रह्म ॥

सोऽयं बुद्धिपूर्वकः प्रपञ्चलयः ब्रह्मविदां विद्यानिमित्तः आत्यन्तिकप्रलय इति भण्यते शास्त्रेषु । जीवः एतेभ्यः भूतेभ्यः सैन्धवखिल्यवत् अद्भ्यः सूर्यादिप्रतिबिम्बवद्वा समुत्थाय शास्त्राचार्योपदेशेन ब्रह्मविद्यया उदकनाशे प्रतिबिंबवत् विनश्यति । यथा प्रतिबिंबः उपाधिनाशे बिंबमेव प्राप्नोति तथा जीवः शुद्धं ब्रह्मैव भवति ॥

एवं याज्ञवल्क्येन प्रोक्ते मैत्रेय्याः संशयो बभूव । आह च 'भगवन् विज्ञानघन एव इत्युक्त्वा पुनः 'न प्रेत्य संज्ञास्ति' इति वचनान्मम मोहो जातः जीवोऽपि नश्येदिति' ॥

याज्ञवल्क्य आह—नाहं मोहापनयाय प्रवृत्त. मोहं ब्रूयाम् । तवैवापराधादयं मोह उत्पन्नः । विज्ञानघन इति मया कृत्स्नैकात्म्यमुक्तम् । अविद्योत्थविशेषविज्ञाननाश एव न प्रेत्य संज्ञाऽस्तीत्यनेनावोचम् । यतः यदा मिथ्या द्वैतं अज्ञानवशाद्भवति तदा इतर इतरं पश्यति इव विशेषविज्ञानवानिव भवति जीवः । यदा तु ब्रह्मसाक्षात्कारवशात् सर्वमात्मेति ज्ञानं तदा द्वैताभावात् विशेषज्ञाने हेतुर्नास्ति स ब्रह्मैव भवति । एवमुपदिश्य कर्मणा ज्ञानस्य सहभावायोगात् याज्ञवल्क्यः ससाधनं कर्म परित्यज्य उत्तममाश्रमं स्वीकृत्य विजहार ॥

श्रीसुरेश्वराचार्याः आभासवादश्च ॥

डा० गौरीनाथशास्त्री (वाराणसी)

वेदान्तेषु तत्र तत्र जीवस्वरूपनिरूपणप्रस्तावे जीवोऽन्तःकरणावच्छिन्नं चैतन्यमिति, ब्रह्मणः प्रतिबिम्बो जीव इति, ब्रह्मण आभासो जीव इति च त्रयो वादाः शास्त्रकारैरुल्लिख्यन्ते। तत्र सर्वेऽपीमे वादाः श्रुतिस्मृतिमूलकाः भाष्यमूलकाश्च। तत्र तावदवच्छेदवादसमर्थकं प्रमाणम्— 'यथाऽग्नेः क्षुद्राः विस्फुलिङ्गाः व्युच्चरन्ति एवमेवास्मादात्मनः सर्वे प्राणाः सर्वे लोकाः सर्वे देवाः सर्वाणि भूतानि व्युच्चरन्ति' (बृह॰ २–१) इति श्रुतिः। अपि च 'यथा सुदीप्तात् पावकात् विस्फुलिङ्गाः सहस्रशः प्रभवन्ते सरूपाः। तथाऽक्षराद्विविधाः सोम्य भावाः प्रजायन्ते तत्र चैवापियन्ति॥' (मु. २–१) अयमर्थः— विस्फुलिङ्गो यथा अल्पकाष्ठावच्छिन्नोऽग्निः तथा जीवोऽल्पान्तःकरणावच्छिन्न इति। स्मृतिरपि—

'ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः' (भगवद्गीता १५-७)

अथ प्रतिबिम्बवादसमर्थनपरा श्रुतिः—

यथा ह्ययं ज्योतिरात्मा विवस्वान्
अपो भिन्ना बहुधैकोऽनुगच्छन्।
उपाधिना क्रियते भेदरूपो
देवः क्षेत्रेष्वेवमजोऽयमात्मा॥

अपि च,

एक एव हि भूतात्मा भूते भूते व्यवस्थितः।
एकधा बहुधा चैव दृश्यते जलचन्द्रवत्॥ (ब्र. बि. १२) इति।

स्मृतिश्च–

'यद्यज्जनो भगवते विदधीत मानं

तच्चात्मने प्रतिमुखस्य यथा मुखश्रीः'। (भागवते)

अत्र दृष्टान्तमुखेन प्रतिबिम्बवादः प्रतीयते। यद्यपि आभासवादः प्रायः प्रतिबिम्ब एव आभासपदप्रयोगात् प्रतिबिम्बवाद एव नातिरिक्त इति वक्तुं शक्यते। बिम्ब एव हि प्रतिबिम्बः नातिरिक्तः। दर्पणप्रतिहतै र्नयनरश्मिभिः परावृत्य बिम्बस्यैव ग्रहणात् कथं बिम्बे चक्षुःसंयोग इति शङ्कानवकाशः। तथापि आभासवादे प्रतिबिम्बो बिम्बाद्भिन्नः प्रातीतिकः शुक्तौ रजतमिव दर्पणे अध्यस्तः। तस्य च अधिष्ठानज्ञाने सत्यपि यावद्दर्पणसान्निध्यं सत्त्वं, दर्पणापनयने नाश इत्यभ्युपगमः। अयं च सिद्धान्तलेशसंग्रहे द्वितीयपरिच्छेदे 'अद्वैतविद्याकृतस्तु' इत्यादिना सयुक्तिकं विस्तरेणोपपादितः। वेदे 'जीवेशौ आभासेन करोति माया चाविद्या च स्वयमेव भवति' इत्यादिषु आभासपदप्रयोगः प्रतिबिम्बमिथ्यात्वतात्पर्यक इत्येतेषां मतम्॥

आचार्यभगवत्पादैस्तु 'पर एवात्मा देहेन्द्रियमनोबुद्ध्युपाधिभिः परिच्छिद्यमानो बालैः शारीर इत्युपचर्यते' (सू. भा. १–२–६) इत्यादौ अवच्छेदवादः, 'आभास एव च एष जीवः परस्यात्मनः जलसूर्यकादिवत् प्रतिपत्तव्यः (सू. भा. २-३-५०) इत्यादौ प्रतिबिम्बवादः, तत्रैव आभासपदप्रयोगात् आभासवादश्च व्यवह्रियते। परं तु उपदेशसाहस्र्यां (तत्वमसि प्रकरणे) आचार्यैः आभासवादः स्पष्टतयैव व्यवहृतः, 'आभासासत्वमेव च' (२-१८-४३) 'आभासस्याप्यवस्तुतः' (२-१८-४४) इत्यादौ। अयमाभासवादः श्रीविद्यारण्यश्रीचरणैः कूटस्थदीपे 'कूटस्थो ब्रह्म जीवेशौ इत्येवं चिच्चतुर्विधा' इत्यारभ्य सम्यगुपपादितः। तत्रैव च आभासस्यावस्तुत्वे तत्वमसि इत्यादिवाक्यात् जीवेश्वरयोरैक्यप्रतिपत्तिः कथं युज्यत इत्याशंक्य नेदमभेदे सामानाधिकरण्यमपितु बाधायां, यत् त्वमित्यभिमतं तत् तथा न, अपि तु ब्रह्मैव 'यः स्थाणुः स पुमान्' इतिवत् इत्यर्थ इति समाहितम्।

S. S. 9.

तत्त्वमसीत्यादौ बाधायां सामानाधिकरण्यं भगवत्पादैरपि 'व्याप्तेश्च समञ्जसम्' (३-३-९) इति सूत्रभाष्ये अङ्गीकृतमेव ॥

कूटस्थदीपे च आभासवादे काचन शंका उत्थापिता। सा चेत्थम् —

परागर्थप्रमेयेषु या फलत्वेन संमता।
संवित् सैवेह मेयोऽर्थो वेदान्तोक्तिप्रमाणतः ॥

इति वार्तिकविरुद्धोऽयमाभासवादः। अस्मिन् हि वार्तिके फलत्वेन संमता संवित् चिदाभास एव, न तु शुद्धं चैतन्यम्, तस्य प्रागपि सत्वेन फलत्वासंभवात्। सैव च वेदान्तोक्तिप्रमाणतः प्रमेया प्रतीयते। तथा च आभासस्य शुद्धब्रह्मणा अभेदः खल्वत्र प्रतिपाद्यते। तथा च भवदुक्तोऽयमाभासवादो वार्तिकविरुद्ध इत्याशंक्य श्रीविद्यारण्यैः —

इति वार्तिककारेण चित्सादृश्यं विवक्षितम्।
ब्रह्मचित्फलयोर्भेदः साहस्र्यां विश्रुतो यतः ॥

इति श्लोकेन वार्तिककारैः कृतः 'सैव मेयोऽर्थः' इति प्रयोगः सादृश्यात् गौण इति समाहितम् ॥

एवं सति आभासवादो वार्तिककारोपज्ञ इति केषांचित् कथनं कथं वा संगच्छत इति न प्रतीतिपथमारोहति। वार्तिककारा हि बृहदारण्यकवार्तिके 'स एष इह प्रविष्टः' इति श्रुतिवाक्यव्याख्यानावसरे आत्मनो बुद्ध्यादौ प्रवेशः 'प्रवेशो मुखबिम्बवत्' इति वदन्त आदर्शे मुखप्रवेशवत् प्रतिबिम्बतयेति समादधुः। प्रतिबिम्बस्य मुखाभिन्नतया तस्य ग्रहणे चक्षुःसंयोगः कथमुपपादनीय इति शंकायाम्,

दर्पणाभिहता दृष्टिः पर्यावृत्य स्वमाननम्।
व्याप्नुवन्त्यविभागेन भ्रान्तिं नो जनयेद्यथा ॥ (१-४-६१८)

इति प्रतिबिम्बवादिभिरुक्तमेव समाधानं वार्तिककारा अभ्यूचुः ॥

सुरेश्वराचार्याणां प्रतिबिम्बवाद एवाभिप्रेत इत्यत्र न केवलमिदं वार्तिकं प्रमाणं अपि तु श्रीविद्यारण्यैः पूर्वोक्तवार्तिकस्य सादृश्येन गौणतया व्याख्यानमपि (यथाश्रुते प्रतिबिम्बवादबोधनात्) प्रमाणमेव। अन्येषां तु वार्तिके चिदाभासपदप्रयोगः बहुशः अभ्यस्तः सुरेश्वरस्य आभासवाद एव संमत इति भ्रान्तिमजनयत्। किं च आभासपदस्य प्रतिबिम्ब एव रूढिः अत एव 'आभास एव च' इति सूत्रे प्रतिबिम्बे आभासपदं प्रयुयोज भगवान् सूत्रकारः॥

अपि च 'अत्रैव मा भगवानमूमुहत् न प्रेत्य संज्ञाऽस्ति' इति मोक्षे जीवनाशशङ्कां मैत्रेयीकृतां परिहरन् याज्ञवल्क्यः 'न वारेऽहं मोहं ब्रवीमि अविनाशी वा अरेऽयमात्मा अनुच्छित्तिधर्मा' इति जगाद। अनेन च मोक्षे जीवस्य न नाशः, अपि तु मात्राभिरसंसर्ग एव इति परिहारः सूच्यते। यदि च याज्ञवल्क्य आभासवादपरः स्यात् तदा आभासस्य मोक्षे नाशमेव ब्रूयात्, न ब्रूयात् 'अविनाशी वा अरेऽयमात्मा' इति। वार्तिककारोपि—

विशेषसंज्ञा योऽस्याभूत् विज्ञानात्मादिलक्षणा।
सम्यग्धीध्वस्तमोहस्य सा कृत्स्ना विनिवर्तते॥

इत्यर्थं वदन् प्रतिबिम्बवादमेवानुसरति न आभासवादम्॥

संबन्धवार्तिके अधिकारिपरीक्षा

K. S. वेङ्कटरामशास्त्री

श्रीमच्छंकरभगवत्पादाचार्याणां निदेशानुसारेण तैत्तिरीयबृहदारण्यकभाष्ययोः श्रीदक्षिणामूर्तिस्तोत्रपञ्चीकरणयोश्च वार्तिकानि प्रणीय वार्तिकाचार्या इति प्रथामवाप्य श्रीसुरेश्वराचार्याः स्वीयगुरोराज्ञया तत्प्रतिष्ठितेषु चतुराम्नायपीठेषु प्रधानभूतं दक्षिणाम्नायशृङ्गगिरि श्रीशारदापीठव्याख्यान सिंहासनमधिरूढाः श्रीशृङ्गगिरि श्रीजगद्गुरुपरंपरायामादिमगुरवो व्यराजन्त । तेषामधिष्ठाने कुम्भाभिषेकः, श्रीमतां तत्रभवतामस्मदाचार्यपादानां श्रीसुरेश्वरसमारब्धश्रीजगद्गुरुपरंपराहारमणीनां, भारतभूमौ सर्वत्रापि विजययात्रां निर्वर्त्य तत्र तत्र ब्रह्मविद्यायाः श्रीजगदाचार्याणां च दिव्यं महिमानं प्रकाशीकृतवतां श्रीमदभिनवविद्यातीर्थस्वामिपादानामनुग्रहेण श्रीभगवत्पादावतारपरिपूते सुदिने प्रचलिष्यतीति, तत्सन्दर्भे प्रकाशीकरणाय श्रीसुरेश्वराचार्यस्मरणसंपादकं तन्महिमतत्प्रणीतग्रन्थप्रतिपाद्यविषयप्रदर्शकं नानाभाषासु पण्डितप्रकाण्डविरचितानेकलेखसमलंकृतं किमपि ग्रन्थरत्नं मुद्रापयन्ति भक्तप्रवराः । ग्रन्थे चास्मिन् श्रीसुरेश्वराचार्यविरचितबृहदारण्यकसम्बन्धवार्तिके अधिकारिनिरूपणमधिकृत्य किंचिदिव चिन्तयामो यथामति संग्रहेण ज्ञानपरिशुद्ध्यै ॥

शुक्लयजुर्वेदीयवाजसनेयिब्राह्मणोपनिषदः अन्वर्थं नाम बृहदारण्यकमिति। तदुक्तं भाष्ये — 'अरण्येऽनूच्यमानत्वात् आरण्यकं, बृहत्त्वात् परिमाणतो बृहदारण्यकम्' इति । वार्तिकेऽपि —

अरण्याध्ययनाच्चैतत् आरण्यकमितीर्यते ।
बृहत्त्वात् ग्रन्थतोऽर्थाच्च बृहदारण्यकं मतम् ॥ इति । (सं. वा, ९)

त्रिविधव्युत्पत्त्या अविद्यां तत्कार्यं संसारं च नाशयति, ब्रह्म गमयति

इत्यर्थलाभेन उपनिषच्छब्दः ब्रह्मविद्यां बोधयति। तदर्थत्वात् ग्रन्थोऽपि उपनिषदित्युच्यते। एवं उपनिषन्नामनिर्वचनेन सर्वासामपि उपनिषदां मुक्तिरेव फलमिति लभ्यते। शास्त्रादौ च प्रेक्षावत्प्रवृत्त्यङ्गभूतं विषयप्रयोजनादिक-मवश्यमनुवर्णनीयम्। यदाहुः —

सिद्धार्थं सिद्धसंबन्धे श्रोतुं श्रोता प्रवर्तते।
शास्त्रादौ तेन वक्तव्यः संबन्धः सप्रयोजनः॥ इति।

शास्त्रारंभप्रयोजकं चैतत् भाष्योपक्रमे प्रदर्शितं 'तस्या इयमल्पग्रन्था वृत्तिरारभ्यते संसारव्याविवृत्सुभ्यः संसारहेतुनिवृत्तिसाधनब्रह्मात्मैकत्वविद्याप्रति-पत्तये' इति। अनेन विरक्तोऽधिकारी, अविद्यातत्कार्यनिवृत्तिः प्रयोजनं, ब्रह्मात्मैक्यविद्या तदुपायः, तदैक्यं विषयः ज्ञानफलयोरुपायोपेयत्वं संबन्धः इति ज्ञायते। अनन्तरं च अनुवर्णितं कर्मकाण्डेन सह संबन्धादिकम्। इत्थं भाष्यनिर्दिष्टस्यार्थजातस्य विवरणाय प्रवृत्ते संबन्धवार्तिके अधिकारः, संबन्धः, प्रामाण्यं, प्रमेयं इति चत्वारोंशाः सम्यक् विचारिताः। तदुक्तं श्रीविद्यारण्यस्वामिप्रणीते बृहदारण्यकवार्तिकसारे

अधिकारश्च संबन्धः प्रामाण्यं मेयनिर्णयः।
चातुर्विध्यं विचार्येदं वेदान्तोऽत्रावतारितः॥ इति।

(प्रमेयपरीक्षा १७८)

सर्वस्माद्विरक्तो यथाविधि त्यक्तकर्मा जिज्ञासुरेव वेदान्ते अधिकारी। न सिषाधयिषुः अविरक्तः कर्मजन्यफलकामः कर्मनिष्ठः, तस्य कर्मण्येवाधि-कारात्। तदुक्तम् —

त्यक्ताशेषक्रियस्यैव संसारं प्रजिहासतः।
जिज्ञासोरेव चैकात्म्यं त्रय्यन्तेष्वधिकारिता॥ इति।

(सं. वा. १२)

अयं च उत्तमाधिकारी गुरुमुखतो वेदान्तविचारणया मनननिदिध्यासनाभ्यां च प्रत्यग्ब्रह्मैक्यसाक्षात्कारं लब्ध्वा सकार्याविद्याविनाशेन नित्यसिद्धां सच्चिदानन्दपरब्रह्मात्मस्थितिरूपां मुक्तिं लभते इति वस्तुस्थितिः ॥

सिद्धान्तमेतमसहमानाः बहवः तीर्थकाराः प्राधान्येन मीमांसकाः बहूनाक्षेपान् कथयन्ति । तथाहि—

यावज्जीवं कर्मणां कर्तव्यतया श्रुतिविहितत्वात् तत्त्याग एव न संभवति । विहितस्य त्यागोऽनर्थकरः । मुक्तिरूपफलमपि कर्मणैव जायते । कर्मातिरेकेण मुक्तिसाधनं किमपि वेदे न विहितम् । 'आम्नायस्य क्रियार्थत्वात्' 'विधिना त्वेकवाक्यत्वात्' इत्यादिना अक्रियार्थानां सिद्धबोधिवाक्यानां विधिशेषत्वेनैव प्रामाण्यं समर्थयति जैमिनिराचार्यः । अतः उपनिषदामपि विधिशेषतया विहितस्य, कर्मण एव अभ्युदयवत् मुक्तेरपि साधनत्वात् भवदभिमतोऽधिकारी न संभवति ॥

सामान्यतः कर्मफलस्य जन्यत्वेपि नित्यभूतमुक्तिहेतुत्वमपि कर्मणः संभवत्येव । आत्यन्तिकदेहोच्छित्तिरेव किल मुक्तिरित्युच्यते । सा च विना ज्ञानं कर्मणैव भवितुमर्हति । कथमिति चेत् सर्वशरीरारम्भकं कर्मैव । शरीरपरिग्रहेणैव बन्धो भवति । पूर्वोपार्जितानि सर्वाणि कर्माणि संभूय देहमेकमारभन्ते । तत्र ममाहंबुद्धिभागी कश्चित् दैवयोगात् यदि मुमुक्षुः स्यात् तदा निषिद्धकर्मत्यागात् नरकयोनिनिरासः । काम्यकर्मत्यागात् देवादिदेहाप्राप्तिः । नित्याद्यनुष्ठानात् अकरणनिमित्तप्रत्यवायाभावः । वर्तमानदेहारम्भककर्मणां च भोगेन क्षयः । अतो वर्तमानदेहपाते देहान्तरपरिग्रहेत्वभावात् आत्यन्तिकदेहोच्छित्तिः मुक्तिरनायाससिद्धा । एवं च भविष्यद्देहासंबन्धनिबन्धनाया मुक्तेः तत्संबन्धनिमित्ताभावमात्राधीनत्वात् निमित्ताभावे नैमित्तिकाभावात् कर्मणैव स्वरूपावस्थितिः मुक्तिः न तु ज्ञानात् । वेदे क्वचित् ज्ञानात् मुक्तिप्रतिपादनं आत्मज्ञस्य शोकादिनिवृत्तिप्रतिपादनं च

अर्थवाद एव। कर्तुरात्मनः कर्मशेषतया तज्ज्ञानस्यापि कर्मशेषत्वात् तादृशज्ञानफलश्रवणं अर्थवाद एवेति अवश्यमभ्युपगन्तव्यम्। ज्ञानफलस्य शोकादिनिवृत्तेः लोके कुत्रापि अदर्शनात्। सर्वत्रापि शोकमोहादिदर्शनात्। तदुक्तं —

निषिद्धकाम्ययोस्त्यागात्कर्मणोः, नित्यकर्मणः।
करणात्प्रत्यवायस्य हतेः, भोगेन च क्षयात्॥

शरीरारम्भकस्यैवं मुक्तिः सिद्धाऽन्तरात्मनः।
विनाऽप्यैकात्म्यसंबोधात्कर्मणैवोक्तवर्त्मना॥

ननु चात्मावबोधस्य निचाय्येति फलं श्रुतम्।
ब्रह्म वेदेति च तथा, नैवं तस्यार्थवादतः॥ (सं. वा. ४१-४३)

किं च भवदुक्तं अद्वैतब्रह्मात्मैकत्वज्ञानमेव न संभवति प्रत्यक्षविरुद्धत्वात्। प्रत्यक्षप्रमाणेन भेदस्य सत्यतया प्रतीयमानत्वात् तद्विरुद्धमर्थं न कदाचिदपि श्रुतिः बोधयेत्। स्वप्रकाशे ब्रह्मणि अविद्याया असंभवात् न तन्निवृत्त्यर्थं ज्ञानापेक्षा। किं च केवलात् वाक्यात् अपरोक्षात्मज्ञानमपि न संभवति। तस्मात् ज्ञानाधिकार्यसंभवात् वेदान्ता न विचारणीयाः इति॥

इत्थं परैरुद्भावितानाक्षेपान् सर्वानपि परिहरन्ति श्रीसुरेश्वराचार्याः। यथा वा कामनावन्तं प्रति कर्माणि विदधाति वेदः तथा विरक्तं प्रति स एव वेदः कर्मत्यागमपि विदधाति। 'एतमेव प्रव्राजिनो लोकं इच्छन्तः प्रव्रजन्ति,' 'त्यागेनैके' इति। अतः विहितानामपि कर्मणां यथाशास्त्रं त्यागः कर्तुं शक्यते। कर्मभिरेव मुक्तिरिति तु असंभावितमेव। कर्मफलस्य उत्पाद्याप्यविकार्यसंस्कार्यान्यतमरूपेणैव दर्शनात्, तस्य चानित्यत्वात् नित्यसिद्धमुक्तिसाधनत्वं कदाचिदपि कर्मणां न संभवति॥

चिकित्सयेव संप्राप्यं स्वास्थ्यं रोगार्दितस्य तु।
आत्माविद्याहतेर्बोधात्तत्कैवल्यमवाप्यते॥ (सं. वा. २८)

यदपि उक्तं निषिद्धकाम्यकर्मत्यागात् नित्यकर्मकरणात् शरीरसंबन्धनिवृत्तिरूपा मुक्तिः विनापि ज्ञानं सिध्यतीति तदपि न समञ्जसम्। लोके तावत् स्वरूपावस्थानरूपं स्वास्थ्यं रोगेणाभिभूतमासीत्। औषधसेवया रोगनिवृत्तौ पूर्वसिद्धमेव स्वास्थ्यं सम्यक् अभिव्यज्यते। एवमेव स्वात्मसंस्थितिरूपा मुक्तिः अविद्यातिरोहिता आसीत्। तस्मादेव बन्धः। ज्ञानेनाविद्यानिवृत्तौ स्वात्मसंस्थितिः नित्यसिद्धा अभिव्यज्यते। एवं च स्वरूपावस्थितेः नित्यसिद्धत्वात् काम्यादिवर्जनसाध्यत्वं कथमपि न संभवति। न हि सिद्धं साध्यं भवति। साध्यं चेत् तत् स्वरूपमेव न भवेत्। सिद्धं चेत् किमर्थं साधनापेक्षा ? सिद्धेऽपि साधनापेक्षा चेत् अनिर्मोक्षप्रसङ्गः॥

यदपि उच्यते — न हि स्वरूपावस्थानार्थं कर्मापेक्षा किं तु असकृत् विषयानुभवजनितास्वास्थ्यापनुत्त्यर्थम् इति तदपि न, असङ्गे आत्मनि परमार्थतो विषयसंपर्कस्य कथमप्यसंभवात्। कर्तृत्वादिकं आत्मनः स्वभावश्चेत् तस्य अनिवर्त्यत्वात् मुक्तिरेव न संभवेत्॥

न हि स्वभावो भावानां व्यावर्तेतौष्ण्यवद्रवेः। (सं. वा. ५६)

अतः यथा स्वतः सिद्धमेव स्वास्थ्यं रोगादिना अभिभूतं औषधसेवया तन्निवृत्तौ अभिव्यज्यते एवं सच्चिदानन्दब्रह्मभावरूपा मुक्तिरपि स्वतःसिद्धा अज्ञानावृता ज्ञानेन अज्ञाननिवृत्तौ स्वयं प्रकाशते। यथा वा अन्धकारे अज्ञातो घटः प्रदीपेन तन्निवृत्तौ प्रकाशते। एवं चात्र ज्ञानस्यैवोपयोगः न कर्मणः। किं च महतामपि सूक्ष्मापराधदर्शनात् जन्मप्रभृति मरणपर्यन्तं सर्वदा निषिद्धकाम्यवर्जनं दुष्करमेव। कथंचित् काम्यकर्मणां त्यागेपि निषिद्धकर्मणां त्यागो न संभवति। नित्यकर्मभिः दुरितनिवृत्तावपि पूर्वबहुजन्मार्जितानामनन्तसुकृतकर्मणां अनिवारणात् तत्प्रयुक्तशरीरग्रहणस्यानिवार्यत्वात्। सर्वाण्यपि कर्माणि संभूय एकदेहमारभन्ते इति तु श्रुतिस्मृतिन्यायविरुद्धम्। अनन्तजन्मारम्भकाणां पापानां पुण्यानां च दर्शनात्।

'तद्य इह रमणीयचरणाः रमणीयां योनिमापद्येरन्' 'ततः शेषेण जन्म प्रतिपद्यन्ते' इत्यादिप्रमाणात् अनारब्धफलानां कर्मणां बहूनां सत्वाच्च ॥

किञ्च नित्यकर्मणां न केवलं दुरितनिवृत्तिः फलम्, अपि तु स्वर्गादिकमपि इति 'आम्रे फलार्थे निमित्ते छायागन्धावनूत्पद्येते एवं धर्मं चर्यमाणं अर्था अनूत्पद्यन्ते' इत्यापस्तम्बवचनात् ज्ञायते। एवं च नित्यकर्मणां अकरणे प्रत्यवायेन नरकप्राप्तिः, करणे पितृलोकप्राप्तिरिति उभयथापि कर्मणां देहारम्भकत्वम्। तथा च कर्मभिः जन्मपरंपरा उपर्युपरि अभिवर्धते इति आत्यन्तिकदेहोच्छित्तिरूपा मुक्तिः कर्मिणां कदापि न संभवति। सर्वाण्यपि कर्माणि विधिपूर्वं परित्यज्य श्रवणादिना प्रत्यग्ब्रह्मैक्यज्ञानं संपादितं चेत्, तादृशज्ञानमहिम्ना अज्ञाननिवृत्तेः तन्मूलकानि सर्वाण्यपि कर्माणि सद्य एव विनश्यन्ति —

'ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा'।

अज्ञाननिवृत्तौ ज्ञानमेकमेव साधनम् इति न तत्रापि कर्मापेक्षा।

प्रत्यग्याथात्म्यधीरेव प्रत्यगज्ञानहानिकृत्।
सा चात्मोत्पत्तितो नान्यत् ध्वान्तध्वस्तावपेक्षते ॥ (सं. वा. १८)

परस्परविरोधात् तयोः समुच्चयोऽपि न संभवति। अविद्याकार्यं च कर्म नाविद्यां निवर्तयितुं शक्तम्। अथापि श्रुतिस्मृतिविहितानां कर्मणां न आनर्थक्यम्। तेषां विविदिषासाधनत्वात्। विविदिषासिद्ध्यनन्तरं तु तेषामनुपयोग एव। 'तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेन' इति श्रुतेः।

आरुरुक्षोर्मुनेर्योगं कर्म कारणमुच्यते।
योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते ॥

इति गीतावचनाच्च।

विधिशेषतयैव वेदवाक्यानां प्रामाण्यमिति जैमिनिवर्णनं तु कर्मकाण्ड-विषयकमेव 'अथातो धर्मजिज्ञासा' इति उपक्रमात्। 'अथातो ब्रह्म-जिज्ञासा' इति उपक्रम्य व्यासाचार्यैः पृथक् शास्त्रप्रणयनात् न तत्र विधिशेषतया प्रामाण्यम्। सिद्धवाक्यानामपि मुक्तिरूपफलश्रवणात् प्रामाण्यमेव॥

किं च ज्ञाने विधेरुपयोग एव नास्ति। आत्मानन्दस्य स्वत एव पुरुषार्थत्वात्, तस्य च प्रत्यक्षत्वात्, आत्मज्ञानस्य बाधकाभावात्, ज्ञान-मात्रेणाविद्यानिवृत्तिरूपफलसिद्धेः, मुक्तिफलस्य उत्पाद्याप्यविकार्यसंस्कार्यान्य-तमरूपकर्मफलवैलक्षण्याच्च॥

वस्तुतस्तु वेदान्ते विध्यभावोऽस्माकं भूषणमेव न तु दूषणम्। लोके तावत् भृत्य एव नियुज्यते न तु स्वामी। स तु वन्दिभिः संबोध्यते। एवं विविदिषोः विरक्तस्य संसारमार्गादुत्तीर्णत्वात सः वेदस्य स्वामी भवति। अतः सः न वेदैः प्रेर्यते अपि तु 'देहादिसाक्षी त्वं ब्रह्मवासि' इति वेदैरसौ बोधनीयो भवति। ज्ञानिनस्तु अहं ब्रह्मास्मीत्यनुभवात् कर्तृत्वादिज्ञानाभावात् सोऽपि न नियुज्यते। एवं नियोज्याभावादेव न वेदान्तेषु विधिः॥

स्वामी सन्नहि भृत्येन स्वामिनेव नियुज्यते।
संबोधनीय एवासौ सुप्तो राजेव वन्दिभिः॥ (सं. वा. २४०)

वेदान्तप्रमेयस्य च आत्मनः सन्निहिततमत्वात्, अधिष्ठानरूपेण द्वैतप्रपञ्चाश्रयत्वात् चैतन्यरूपेण स्वयंप्रकाशत्वात् प्रत्यक्षापेक्षया वेदान्तप्रमाणस्य बलीयस्त्वात् न दुर्बलेन द्वैतप्रपञ्चग्राहकेण प्रत्यक्षेण वेदान्तप्रमाणस्य बाधो न्याय्यः॥

स्वप्रकाशेपि ब्रह्मणि अविचारादविद्या भवितुमर्हत्येव। कृते तु विचारे अविद्या नास्त्येव॥

तत्त्वमस्यादिवाक्योत्थसम्यग्धीजन्ममात्रतः।
अविद्या सह कार्येण नासीदस्ति भविष्यति॥ (सं. वा. १८३)

तत्त्वमस्यादिवाक्यादेव जीवब्रह्मैक्यसाक्षात्कारो भवति। यथा वा कश्चित् स्वात्मानं पश्यन्नपि नवपुरुषगणनमुषितबुद्धिः दशमोऽहमिति न जानाति, आप्तवाक्यात्तु अपरोक्षतया जानाति एवं महावाक्यात् अद्वैतब्रह्म-साक्षात्कारो भवति। सन्निकृष्टे विषये शब्दादपि अपरोक्षज्ञानं जायत एव॥

शोधितत्वंपदार्थज्ञः साक्षादेव प्रपद्यते।
वाक्यादद्वैतमात्मानं दशमस्त्वमसीतिवत्॥

नवसंख्याहृतज्ञानो दशमो विभ्रमाद्यथा।
न वेत्ति दशमोऽस्मीति वीक्षमाणोऽपि तान्नव॥

अपविद्धद्वयोऽप्येवं तत्त्वमित्यादिना विना।
वेत्ति नैकलमात्मानं प्रत्यङ्मोहाप्रबोधतः॥

दशमस्त्वमसीत्यस्मात् दशमत्वं निजात्मनि।
साक्षात्करोति ब्रह्मत्वमेवं वाक्याच्चिदात्मनि॥

(वा. सा. ४३–४६)

वेदान्तेषु ज्ञानफलश्रवणं भूतार्थवाद एव विद्वदनुभवसिद्धत्वात्। व्याधकुलसंवर्धितस्य राजसूनोः आप्तवाक्येन स्मृतिप्राप्तौ आरोपितव्याधभावः सद्य एव निवर्तते। एवं महावाक्यजन्यात्मज्ञानमात्रेण सकार्याविद्यानिवृत्त्या शोकमोहादिनिवृत्तेः मुक्तिफलमनुभूयत एव।

राजसूनोः स्मृतिप्राप्तौ व्याधभावो निवर्तते॥

यथैवमात्मनोऽज्ञस्य तत्त्वमस्यादिवाक्यतः।
लब्धैकात्म्यस्मृतेर्व्येति सर्वाऽविद्या सकार्यका॥

(सं. वा. २३३–२३४)

जाग्रत्स्वप्नसुषुप्तिरूपस्थानत्रयसञ्चारिणः प्रतिबिम्बभूतस्य चिदाभासस्यैव शोकमोहाद्यनुभवः। बिम्बभूतस्य चिदात्मनस्तु असङ्गत्वात् न शोकमोहादि।

चिदाभासगतं सुखदुःखादि अविद्यया चिदात्मनि आरोप्य अहं दुःखीत्यनुभवः पूर्वमासीत् विदुषः। ज्ञानात्परं तु आरोपनिवृत्त्या शोकमोहाद्यनुभवो न। विदुषां बोधानन्तरमपि प्रारब्धप्रापितसुखदुःखयोर्भोक्तृव्यत्वेऽपि भ्रान्तिमात्रजन्यहर्षशोकयोर्नानुवृत्तिः। अत एवोक्तम्—

'दुःखेष्वनुद्विग्नमनाः सुखेषु विगतस्पृहः'

'मत्वा धीरो हर्षशोकौ जहाति' इति ॥

एवं च त्यक्ताशेषक्रियो विरक्तः आत्मतत्त्वजिज्ञासुरेव वेदान्ते अधिकारी। तादृशस्य चाधिकारिणः नित्यनिरतिशयानन्दरूपमोक्षफलार्थिनः संभवात् वेदान्ताः विचारणीयाः इति ॥

अधिकारोपि तस्यां च सिद्धोऽशेषक्रियात्यजः।
जिज्ञासोरेव, कर्तुस्तु न सिषाधयिषोः सदा॥ (सं. वा. २४२)

संबन्धवार्तिके श्रीमत्सुरेश्वरविनिर्मिते।
अधिकारिपरीक्षेयं समग्राहि यथामति ॥

वन्दे सुरेश्वरं श्रीमद्वार्तिकाचार्यमन्वहम्।
शङ्कराचार्यसंप्रीतिभाजनं जगतां गुरुम् ॥

रत्नगर्भगणेशानं चन्द्रमौलिं च शारदाम्।
विद्यातीर्थगुरुंश्चैव स्मरामि हृदि सर्वदा ॥

अस्तु प्रणामो जगतां गुरुभ्यः कारुण्यसंपूर्णदृगम्बुजेभ्यः।
भक्तेष्टसंपूर्तिसुरद्रुमेभ्यः श्रीशारदाप्रीतिसुभाजनेभ्यः ॥



(Summary)

THE VARTIKAKARA AND NAISHKARMYA SIDDHI

(Paramahamsa Bhashya Svami)

It is well known that Sri Samkara's *bhashyas, the Brahma Sutras* and the *Vartika* are together like the confluence of the Ganga, Yamuna and Sarasvati, and this Triveni removes our sin and emancipates us.

Among the hundreds of Sishyas of Sri Samkara, the four, namely Padmapada, Suresvara, Totaka and Hastamalaka were the most important, and among these Suresvara, the *Vartikakara*, was the foremost.

Sri Samkara who through his instruction was spreading the Advaita Vidya throughout the land, desired that a *Vartikam* should be composed for his *bhashyas*, similar to the *Mimamsa and Vyakarana Vartikas*, and expressed it to his sishyas. He wished that Suresvara should write such a *Vartika*, which the other sishyas opposed on the ground that Suresvara, as Mandana Misra in his *Purvasrama*, was a follower of the *Karma marga*, and there was the danger of his importing that bias into a Vedantic work. They preferred that Padmapada should compose it. Not wishing to cause any mental agitation in his sishyas, Sri Samkara told Suresvara in private to write a *Vartika* on the *bhashya* of the *Brhadaranyaka Upanishad* belonging to the *Kanvasakha* of Sukla Yajus and on the *Taittiriya Upanishad bhashya*, and in addition to write an independent work that would remove the suspicions of the other sishyas. Suresvara wrote the *Naishkarmya siddhi* which immensely pleased the Master and then the other two works.

Being a *prakarana*, *Naishkarmya siddhi* lays down the Vishaya (topic) its significance, adhikara (qualification) and

correlation (*sambhanda*). The first *adhyaya* inquires into the authority of the *sruti* and lays down that all of them have for their final goal (*Parama tatparya*), the Brahman. The second chapter correlates the other authorities, the third deals with the disciplines, *sravana*, *manana* etc. and the fourth and concluding chapter explains *Kaivalya* or liberation and *Jivanmukti*. The Vartikakara concludes with adoration to his great Master.

(Summary)

VĀRTIKALAKṢAṆA SAMANVAYA

(*K. P. Sankara Sastri*)

The paper discusses the eligibility of all varnas to take Sanyasa. The views propounded in the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, Śrī Samkara's *bhāṣya*, *Jābāla Upaniṣad* and the *Gita* are examined. The Vārtikakāra's conclusion is that since all are entitled to realization, *sanyasa* is necessary to learn the Vedantic truths (*śravana*) and for meditation. All are eligible to take sanyasa ; the symbols *viz* , *kāṣāya*, *daṇḍa* etc. are necessary for Brahmins while others may renounce Karma, and become sanyasins. Sri Suresvara reconciles the different views.

NAIṢKARMYA SIDDHI

(Vidyanidhi V. S Ramachandra Sastri)

Naishkarmya siddhi, of Sri Suresvaracharya pādah well-known as Vārtikakārapādāh, is though comparatively short, an outstanding accomplishment of exceptional importance among the works of the Aupanishadās or the Advaita Vedantins. The other 'siddhi' works are, Iṣta siddhi by Sri Vimuktatman and Advaita siddhi by Sri Madhusūdana Saraswati which, like the Naishkarmya siddhi, closely follow the Bhashyas of Pujya Sri Sankara Bhagavatpādāḥ, and the earliest of these viz. Brahmasiddhi by Mandana presumably an elderly contemporary of the Bhashyakara, which differs in certain respects from the view points of the Bhashyas.

Naishkarmya siddhi-the name could be believed to have arisen from the word in the Gita verse-"Naishkarmyasiddhim paramām sanyāsenādhigachhati" rendered in the Bhashya as 'Naishkarmyam cha tat siddhischa' or Naishkarmyasiddhi meaning attainment of the state of Actionlessness i.e, Brahman-Atman or the decisive conclusion as to the Actionlessness of Brahman-Atman, the work being called so because of its role in leading to that state—is an independent work (Madhaviya Sankara Vijaya Sarga 13, Sloka 49, and Guruvamsa Kavya, Sarga 2 and Sloka 89) of Sri Sureśvara which has won the appreciation of his Master who initiated him into the Sanyāsa asrama after his defeat in controversy. It is a manual of Advaita-Vedanta, in four chapters, in verse, and providing the necessary links between them and the elucidations of their contents given in prose by the author himself, written not for securing fame, return or praiseworthiness but as a measure intended to purify and elevate his own intellect. It establishes the Nishprapancha Brahma, the

transcendental Reality unconnected with and unconditioned by the world which itself is shown to be mithya i. e., devoid of fundamental existence. The work, like the Vartikas, revels in Yuktis, upholds the view point of the Bhashyakara and refutes those of others especially of Mandana. A few illustrations are given below.

It is the decision of the Vedantin that whatever 'appears' in our parlance is to be regarded as due to Ajnāna (Nescience). The question arises as to what are the locus (Asraya) and the object (Vishaya) ignorance. That Brahman is the Vishaya is agreed upon by all without dispute. Mandana and Bhamatikara who follows Mandana in this respect as also in a few other respects, believe that Jiva is the Asraya. Sri Suresvaracharya, however, maintains that Brahman is the Aśraya in accordance with the Bhashya. He is faithfully followed by Samskhepa Sārirakacharya.

A second question arises when Mandana, a kind of Jnanakarma Samuchchayavadin that he is, says that Tattvadarsana Abhyasa (a kind of upasana) as also the performance of Yagnas are to be resorted to till the end of one's life even if Sābda Jnana has been attained As a corollary it is maintained that a Grihasta has greater chances of gaining Visuddha Vidya than a Sanyasin who has renounced even the Nitya and Naimittika Karmas. These views are strongly refuted by Sri Sureśvaracharya, who maintains and supports the view point of the Bhashyakara that in their cause, context and results (means, make up or constitution, fruit) the Karmas turn out to be very different, nay the very opposite of Samyagñāna, and as such, like light and darkness the two cannot coexist. Nidhidhyasana on this view is only to get rid of Viparītabhāvana. Necessarily, it follows that renunciation of all action is vital for securing Atmajñāna. The Nitya and Naimittika karmas are not absolutely useless. They cannot coexist with Jnāna. They work themselves out on producing Vividishā. No Jñāna karma Samuchchaya is possible. At least only karma Samuchchaya with the karmas as preliminary to Jñāna.

Regarding Mukti, Sri Suresvaracharya subscribes to the doctrine of Sadyo mukti, release immediately on attaining Jñāna. He explains the text 'Tasya tāvadeva chiram' accordingly and solves the problem of the Gurusishya paramparā by the analogy of the dream or by tracing the wholething to the Avidya of the Sishya who regards the Mukta as his Guru etc., though the latter is not aware of anything else except the only abiding Reality *viz.*, Brahman-Atman. He also mentions the 'Sāmpradāyika View' as it is called of the Jivan Mukti and refutes the possibility of Yathestācharana by pointing out its absence even in the Mumukshu. The texts like 'Na mā Matr vadhena' etc., are only eulogies in praise of Jivanmukti. This view also solves the problem of the Brahma Vidya Sampradaya by Gurusishyaparampara.

The Mahavakyas such as Aham Brahmāsmi are to be understood on the basis of Abheda samānādhikaranyam. This again is faithfully followed in Samkshepa sariraka. However, in the case of Aham Brahmāsmi the principle of Bādhāyām Samānādhi karanyam may be employed as well. If the 'Aham' buddhi is removed, the duality disappears as the snake (in the rope) does on the disappearance of darkness.

Thus, the Great Srimat Sureśvaracharyapadah, the expert in Pada, Vakya and Pramana, Master of both the Karma kanda and Gnana Kanda, who is always faithful to the views of his Acharya has, by composing the Naishkarmya siddhi, conferred Anugraha on his Sishyas in every respect.

(Summary)

MĀNASOLLASA SPARŚĀNUGUṆO VICĀRAH

(K. S. Krishnamurti Sastri)

The most important of the four *puruṣārthas* is *mokṣa*. It s the removal of *avidyā* and the sense of *ānanda*. This state is not one to be achieved; it is already present, and to perceive it, *avidyā* must be removed. The author clearly elucidates the meaning of *Tat-tvam-asi*.

(Summary)

AN EPITOME OF THE BHĀṢYA ON BRAHMAVALLI IN THE TAITTIRIYA UPANIṢAD

(*Vidwan N. S. Krishna Sastri*)

Perhaps as a challenge to his detractors among his brother disciples, did the Vārtikakāra bring to bear upon his work close reasoning and apt illustrations to emphasise on the faithfulness of his *vārtika* to the conclusions of the *bhaṣya.* A *vartika* is defined as a treatise which elucidates what has been said, and what is implicit in the text and points out the faults. This paper gives instances of elucidation of what have been said and what left implicit. For example while commenting on the *mantra—yatō vācō nivartante* in hundred verses and more the vartikakāra declares that *jñāna* does not admit of any *vidhi,* and the *valli* simply expatiates upon the Absolute Brahman. These verses reflect the conclusions of Bhaṣyakāra. 'can a faultly statement ever emanate from the disciple of Govinda' asks Suresvara; 'how can one as much as think that there is a fault'? This particular sense of the term *vārtika* may apply to a *vārtika* or vyākaraṇa. but not here. The vārtikakāra's comment on the *bhaṣya* commentary on *sa ya evam vit* may appear to contradict, but in reality, it is a clarification. In every respect the *vartika* truly brings out the sense of the *bhāṣya.*

(Summary)

LOKOTTARAM CARITAM

(*Rajnarayan Sastri*)

Brahma jñāna is necessary for mokṣa and it can be got through the study of the Upaniṣads. Dharmic rituals are prescribed in the Vedas, and these bring about the purification of the mind. Pūrvamīmāṁsa deals with Vedic dharmas and Uttaramīmāṁsa with Brahman knowledge. Sri Śureśvara has expatiated on both. Vācaspati Miśra has commented upon one of his works. Sureśvara is largely quoted in *Nayana prasādini*, a commentary on *Tatvapradīpikā*. Sri Sureśvara has fully propounded the message of Sankara Bhagavatpada.

(Summary)

SRĪ SURESVARĀCĀRYA VIVṚTAH MAITREYYAI YĀJÑAVALKYOPADESAH

(*Vicharaka*).

Yājñavalkya's teachings to his wife Maitreyi are contained in the *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* and are fully explained by the vārtikakāra. Atma alone is capable of giving happiness and none else. If anything seems to bring happiness it is because of the *ātman* that is in association with it. With a wealth of illustrations, it is explained that *atman* is the only truth. This constitutes *manana* and through nidhidhyasa is realised the Jiva-Brahma identity.

(Summary)

SRI SUREŚVARĀCĀRYA AND ĀBHĀSAVĀDA

(*Dr. Gaurinath Sastri*)

In Vedanta there are three conceptions of the Jīva. One is that Jīva is caitanya limited by the mind (*antaḥkaraṇa*), the second that it is a reflection of Brahman and the third an illusion of Brahman. These are respectively *avaccedavāda*, *pratibimbavāda* and *abhāsavāda*, and they are all based on the authority of the *upaniṣads* and the bhāṣya. The spark in the fuel is an illustration of the first, the reflection of the sun in the water of the second. The difference between the *pratibimba* and *abhāsa vādas* is that in the latter the *pratibimba* is only illusory. Sri Vidyāranya deals with this at length in the Pancadasi and the Vartikakara mentions the term *ābhāsa* in several places, but from this it should not be deduced that the *Vartikakara* accepts the *ābhāsa vāda* alone. *Ābhāsa* in the *sutra–ābhāsa eva ac* signifies only reflection (*pratibimba*). Just as the face takes its *prati bimba* (image) in a mirror Brahma caitanya takes its image in the *antaḥkarana*. This will show that the Vartikakara supports only the *prati bimba vada* and not *ābhāsa vāda*.

(Summary)

SAMBANDHA VĀRTIKA ADHIKĀRIPARĪKṢĀ

(*K. S. Venkatarama Sastri*)

Sambandha Vārtika, which is the introduction to the *Bṛhadāraṇya bhāṣya Vārtika*, deals with the problems of competence, subject matter, authority and co-ordination. Only he who with *Vairāgya* renounces karma and is keen on realization is qualified to investigate into the Upaniṣadic truths. The Vārtikakāra rejects the Mīmāmsaka's standpoint regarding the necessity for karma, and answers their contention that *śabda* cannot impart jñāna. Mukti is the real state of the Self—as Sachchidānanda Brahman and is not anything to be acquired. Ajñāna hides this state, and when it is removed, the real state of jñāna and bliss stands revealed. The competent aspirant must investigate the truths of the Upaniṣads to secure jñāna.

ENGLISH



1

SRĪ SURESVARĀCĀRYA: HIS CONTRIBUTION TO INDIAN PHILOSOPHIC THOUGHT

— *Swami Virupakshananda*

Never has a system of thought so dominated the cultural history of India as the *Advaitic* Thought. It has ever been the Soul of the East. The subtle infusion of this Asiatic soul has rejuvenated many a wearied body. It has been the effective cure to the 'pessimistic oriental stoicism of Schopenhauer and the despondent epicureanism of Renan', as it had been to the *viṣāda* of Arjuna, of epic fame. Ever since the dawn of civilisation this Monistic Philosophy has been shaping the speculative thought in India. As Swami Vivekananda puts it, it has saved India and her hoary culture from dogmatic slumber and materialistic onslaught twice, once when the Buddha brought the *Vedāntā* to light and gave it to the people, and again, when Sankaracarya arose and revivified the *Vedānta* Philosophy.[1]

It was given to Sankara, in whom "the devotion of Francis of Assisi, the intellect of Abelard, the virile force and freedom of Martin Luther and the political efficiency of Ignatius Loyola united[2]", to formulate and establish the *Advaita Vedānta* as the basis of every religious sect that India has known. By his enlightening dialogues, encyclopaedic learning, and

unshakable confidence in the utter perfectibility of man, he attracted a number of disciples. Some came to argue, but remained to pray; some challenged but renounced to serve and to spread his message. Sri Sureśvarācārya is one such luminary who challenged the Master. The challenging soul of the hardened *Mīmāṁsaka* must have found a new joy in combating the dialectic skill of Śankara. Never had he experienced a tougher kind of dialectical wrestling which incidentally turned him into a passionate lover of Wisdom and an ardent follower of his Master. The redoubtable challenger remained to follow the foot-steps of the Master and dedicated his life to interpret, amplify and vindicate the thoughts of his divine Master.

General tradition equates Sureśvara with Maṇḍana, the doughty champion of *Pūrva Mīmāṁsa* before he was converted to the *Advaitic* view and way of life, and also with Viśvarūpa. In his *Śankara-Digvijaya,* Vidyāraṇya identifies Maṇḍana with Viśvarūpa.[3] This equation has been regarded by many scholars as untenable. Maṇḍana is the author of *Brahma Siddhi* and Sureśvara is the author of *Naiṣkarmya Siddhi.* The doctrinal differences in the two works have, to a great extent, been marshalled to set aside the traditional view of equation.[4] Some hold that there existed two different personalities bearing the same name. One who was met by Śankara on his way to Viśvarūpa, died as a *gṛhastha*; and the other, known also as Viśvarūpa and Umbeka, was converted by Śankara to his view-point and was

ordained a *Sannyāsin* with the new name of Sureśvara and was placed in charge of Sṛṅgeri Mutt. Of the two, the former does not lay any claim to literary fame whilst the second Maṇḍana alias Viśvarūpa is the reputed author of many works in various fields.[5] Thus an assertive conclusion either way has become hardly possible. Long ago the wise old Socrates said to Crito, "Do you then be reasonable and do not mind whether the teachers of philosophy are good or bad, but think only of philosophy herself". With slight modification the same sentiment can be reechoed for our benefit. "Do you be reasonable and do not mind the equation of two different personalities; but think only of philosophy herself".

Sureśvara stands out in undiminished splendour among the post-Śankara philosophers. His celebrated *Naiṣkarmya Siddhi* and *Vārtika* on the *Bṛhadāraṇyaka-bhāṣya* are very often quoted as an authority by later philosophers. In all, five works have been attributed to him. Tradition has it that immediately after his conversion into *Sannyāsāśrama*, Śankara commanded Sureśvara to write a *Vārtika* on his *Sūtra-bhāṣya*. The pupils of Śankara distrusted the genuineness of Sureśvara's conversion and feared that he, an incorrigible *karmaṭha* prior to his conversion, might misinterpret *Sūtra-bhāṣya* to favour his own ideals. Pained at this, Śankara commissioned Sureśvara to vindicate his stand by writing an independent treatise. The result is *Naiṣkarmya Siddhi* in which the author takes particular care to interpret, amplify and vindicate the thoughts of

his divine Master. It has five commentaries, viz., *Bhāvatāttvaprakāśikā* by Citsukha, *Vidyāsurabhi* of Jñānāmṛta, the pupil of Uttamāmṛta, *Naiṣkarmyasiddhi vivaraṇa* of Akhilātman, the pupil of Daśarathapriya, *Sārātha* by Rāmadatta and *Candrikā* of Jñānottama. He also wrote, at the behest of his Master, a *Vārtika* on the *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya*, consisting of 11,151 verses. Here he elucidates, elaborates and often improves upon the masterpiece of his Master. It is considered second only to the masterpieces of Śankara and is widely quoted as an authority by the later writers. This has been commented upon by Ānandagiri in his *Śāstraprakāśikā* and by Ānandapūrṇa in his *Nyāyakalpalatikā*. He wrote a similar *Vārtika* on the *Taittirīyopaniṣad-bhāṣya* which throws much light upon the text and the *bhāṣya*. By virtue of the *Vārtikas* he wrote, Sureśvara is popularly known as the *Vārtikakāra* in the *Advaita* tradition. The *Manasollāsa*, a metrical commentary on Śankara's *Dakṣiṇāmūrti Stotra*, and the *Pañcikaraṇa Vārtika* based on a prose work of Śankara's, named *Pañcikaraṇa*, are also ascribed to Sureśvara, though scholars are not unanimous in ascribing the originals to Śankara.

If one wants to have a peep into the individual viewpoints and the doctrines of Sureśvara one must investigate *Naiṣkarmya Siddhi*, his independent treatise. It presents, in the words of the author, "the quintessence of *Advaita Vedānta*". The book is divided into four *adhyāyas*. The first Chapter

deals with the validity of the claims of Vedic rites and of *Jñāna* as means for the attainment of Wisdom, and concludes by establishing that only *jñāna* is the means, though *karma* might be of use in the preliminary stage. The second chapter is devoted to the exposition of self-realisation which can be attained through the proper interpretation of the unity of *Ātman* as taught by the *Śruti* texts like *tat-tvam-asi*. In the third chapter is discussed the nature of nescience (*ajñāna*), its relation with the self, and the manner of its destruction. The fourth chapter summarises the central ideas of the first three chapters and concludes with a description of the nature and behaviour of the perfected sage and the enlightened *sādhaka*.

The word *Naiṣkarmya siddhi* occurs for the first time in the Bhagavad Gītā in the verse *Naiṣkarmya siddhiṁ paramāṁ sanyāsēnābhigaccati* where the Lord tells Arjuna, "One attains the supreme state of freedom from action, by renunciation".[7] Students of Gītā know it well that one can not attain the stage of *Naiṣkarmya* by mere nonperformance of action nor can one attain perfection by mere renunciation. [8] Following this, Śankara too interprets *naiṣkarmya siddhi* as the perfect state of one who has transcended all *karmas* through the knowledge of the highest Self and remains as the actionless Self, and he fortifies this by quoting another verse from the Gītā where the Lord says, "Renouncing all actions by thought and being self-controlled, the embodied one rests happily in the nine-gated city, neither at all acting

nor causing to act.[9] To Sureśvara too the term *Naiṣkarmya siddhi* is a synonym of *samyagjñānam* -right intuition. When right knowledge dawns, the self together with all that is objectivity in knowledge vanishes. All the illusory appearances are due to the imposition of *ajñāna* on the pure Self, which, however, cannot thereby disturb the unity of the Self. A correct intuitive knowledge of the *Vedāntic* texts like *tat-tvam-asi* wipes out ignorance about the Self. This becomes clear when the author himself says that "religious cermonies do not, and cannot lead to the holy and that for the released there is no more need for religious activity" (4. 54).

In his *Naiṣkarmya siddhi* Sureśwara refutes in a number of verses the theory that *mukti* can be attained by the observance of obligatory *karmas* to the exclusion of *kāmya* and *niṣiddha karmas* by stating that obligatory action cannot lead one to release. It is intended to remove sins and not for conferring liberation which can be had only by right intuition of the unity of *Ātman*. *Ekātmasya svata evānubhavamātrātmakatvāt*, (1-89). The view of Bhartṛprapañca that conjunction of knowledge and work (*jñāna-karma samuccayā*) leads to liberation and that Brahman was both *Dvaitic and Advaitic* too has been refuted (1-68 to 78). The view that 'by injunctions like '*ātmetyevamupāsīta*' and '*ātmā vāre draṣṭavyah*' etc., the seeker is directed to perform action' is also summarily rejected by a remark that 'the knowledge of Reality which destroys the ignorance about the Self, the root-cause of all evil,

and which is the means of release is not dependent on human effort to be the theme of injunction. (see *sambandokti* 1-88 *Apuruṣatantratvād vastuyāthātmya-jñānasya*).

Sureśvara's interpretation of the *Vedāntic* text '*tat-tvam asi*' is elaborately given in the second Chapter of *Naiṣkarmya siddhi.* The intuitive apprehension of the true meaning of *tat-tvam-asi* alone gives rise to direct realisation of the unity of *Ātman* which is the only means of obliterating all traces of *avidyā*. A mere empirical mode of reasoning (3–47 to 50) or even the *Vedic* reasoning (3–57, 113; 4–15, 16) is not capable of delivering the goods with regard to the knowledge of the intuition of the unity of the Self.

Sureśvara's deep reverence for and devotion to his Master is highlighted in his *Naiṣkarmya siddhi* as well as in his *vārtikas*. As if to compensate for the distrust of his brother disciples, he pays reverence to his teacher in many verses at the beginning and at the end of the work and endeavours in many ways to vindicate the soundness of his entire work on the authority of Śankarācārya. He speaks of the far-reaching fame of the Master in superlative terms (*Tait. Vār. 1–2*; *Bṛh. Vār.* 6-5–25); he calls him the teacher of teachers (*gariyasi*, N. S. 1–2); he even draws comparision between the Philosopher and God when he says that "the knowledge which flows from the feet of Viṣṇu, which destroys the entire worlds of births; that knowledge Śankara had acquired through Yoga. I worshipped with great

devotion the all-knowing preceptor established in *Brahman* and accompanied by a group of sages; I received through him, the treasure of excellent virtues; the knowledge illumined by the Upaniṣads, even exactly as Bhagīratha obtained the sacred Gaṅgā from Śiva. I have communicated it to the sufferers, out of compassion for them, so that with that their transmigratory existense may be put an end to" (N. S. 4-76).

Sureśvara's ironical sneerings may sometimes baffle his opponent; sometimes they may even incense him; for he sarcastically says, "Thus you prattle in dream, since sleep has enveloped your spirit (1-89)"; sometimes he becomes even harsher and does not hesitate to call his opponents dialectical dogs (*tārkikaśvabhiḥ* 2-85). His contempt for the body and his tirade against women in general betray a sort of enmity to the world. He calls the body an impure mass (2-13), a skeleton fit to be the cause of the quarrel of dogs (*Śvabhiḥ kroḍīkṛtē dehe etc*, 2-13-14). Many a half-truth and un-truth is treated mercilessly. His indictment, "Thus, O (foolishly) happy hearts, allow (yourselves) to be blown up in spirit in respect of your cleverness; your words echo too very loudly; and your understanding is clouded with the smoke of the sacrificial hall (1-22)" reveals his impatience with the opponents.

It is a stupendous task indeed to attempt to present the mind and work of a genius like Sureśvarācārya clearly and distinctly. But a sustained effort at probing into the fundamental contents of his

works will leave one and all the wiser and help clarify and solve many a riddle of *Vedānta* philosophy. *Naiṣkarmya siddhi* is a spiritual treat in which logic and mysticism play their parts freely, hand in hand, in close co-operation. The author has Knowledge; he has a felicity of expression; he declares that *happiness* is the supreme good of human life; and points the way to it. *Brahman* is *happiness itself*; *brahma sākṣātkāra* culminates in *ātmānubhava*; the golden mean that leads to *Bliss of Self* is the right intuition of Unitive Knowledge. *Let the wise then drink deep its nectar and be* **free**!

NOTES

1. Complete Works of Swāmi Vivekānanda, Vol. II, pp. 138-139. Advaita Ashrama, 1963.
2. Sister Nivedita.
3. *Śankara Digvijaya* of Vidyāraṇya, VIII-63.
4. After a thorough examination of the entire data, Prof. Kuppuswāmi Śāstri, in his historic introduction to *Brahma Siddhi*, comes to the conclusion that Maṇḍana Miśra is not to be identified with Sureśvara. See introduction to *Brahma-siddhi.*
5. See foreword by P. P. Subrahmanya Śāstri to *Brahma-siddhi.*
6. *Naiṣkarmya Siddhi* 1-1. *Aśeṣa-vedānta-sārasangraha.*
7. Bhagavad Gītā, XVIII-49.
8. *Ibid* III-4.
9. *Ibid* V-13.

II

ŚUREŚVARĀCĀRYA'S NAIṢKARMYA SIDDHI

— *M. K. Venkatarama Iyer.*

Though Sureśvara is generally known as the Vārtikakāra by reason of the gloss that he wrote on Sri Sankara's *Taittiriyopaniṣad Bhāṣya* and *Brihadaranyakopaniṣad Bhāṣya*, he is equally famous as the author of *Naiṣkarmya siddhi*. There is evidence in this work (I. 3; IV. 74, 76) to show that he wrote it at the express command of his Guru, Sri Sankara. The latter had a special reason in asking him to write on this particular theme. Before his conversion to the Advaitic persuasion, Sri Sureśvara was a staunch Mimāmsaka and was known as Mandana Miśra, though he may not be the same as the Mandana Miśra, well known as the author of *Brahma siddhi*. Eminent scholars like the late Prof. M. Hiriyanna of Mysore and the late Prof S. Kuppuswami Sastri, have adduced sufficient proof to show that the two Mandana Miśras are different. They base their conclusion on the doctrinal differences between the *Brahma siddhi* of Mandana Miśra and the *Naiṣkarmya siddhi* and the *Vārtikas* of Sri Sureśwara. Yet other scholars like the late Prof. P. P. S. Sastri, have shown that the doctrinal differences are not after all so formidable as to be incapable of explanation in view of the debate and the consequent conversion that came upon Mandana Miśra. We need not however enter into this question as it is not quite relevant o our theme.

As a Mimamsaka, Sureśvara firmly believed that the meticulous performance of the karma enjoined in the earlier portion of the Veda was the royal road to liberation and the propositions in which works were enjoined were the truly purportful ones. Assertive sentences like 'Tat Tvam Asi' were somehow to be made subservient to the former. Jnana regarding the nature of the Self, as conveyed by the assertive sentences was considered ancillary to the proper performance of Vedic ritual.

In the course of his walking tours through the length and breadth of this vast sub-continent, Sri Sankara first happened to meet Kumarila Bhatta, one of the chief exponents of release through works. But as he was immolating himself for an offence that he gave to his teacher, there was no question of holding a dialogue with him. At his suggestion Sri Sankara proceeded to Māhiṣmati to meet Mandana, his direct disciple.

The dialogue with Mandana lasted several days, his learned wife acting as the umpire. At length she gave the decision in favour of the visiting Sanyasin. In fulfilment of the original agreement, Mandana had to embrace the asectic way of life, and he did so, cheerfully. Thereafter he came to be known as Sureśvara. He was the first disciple of Sri Sankara and proved to be an able exponent of the Advaita of his master. The latter had so much faith in him that he asked him to write on a theme which meant the complete negation of his previous convictions,

The term *Naiṣkarmya siddhi* literally means the attainment of the state when action, sacred or secular, ceases to be binding on an individual. निर्गतं कर्म यस्मात्स निष्कर्मा। निष्कर्मणो भावः नैष्कर्म्यम् । तस्य सिद्धिः निश्चयः। The term occurs in the Gita (XVIII-49). Sri Sankara explains it as follows:—

निर्गतानि कर्माणि यस्मान्निष्क्रियब्रह्मात्मसंबोधात्स निष्कर्मा तस्य भावो नैष्कर्म्यम् । नैष्कर्म्यं च तत्सिद्धिश्च सा नैष्कर्म्यसिद्धिः। नैष्कर्म्यस्य वा निष्क्रियात्मरूपावस्थान लक्षणस्य सिद्धिः निष्पत्तिः। It is the state where action ceases to be obligatory on a man by virtue of his knowledge of the actionless Brahman as his very Self. According to the second explanation given by Sri Sankara, *Naiṣkarmya Siddhi* is the attainment of the state in which one remains firmly established as the actionless Self. There is not much difference between the two explanations. Whether it is the realisation of the identity of one's Self with the Brahman as transcending the sphere of relativity or the realisation of one's own true Self as neither an agent (*kartā*) nor an enjoyer (*bhoktā*), it makes little difference. It is this realisation or the attainment of the perfect state where one feels that he is a *kritakritya* that is connoted by the term Naiṣkarmya siddhi. Needless to say that the acceptance of the command to write on this theme meant for Sureśvara a thorough break with his past, a complete repudiation of his previous convictions. Asking him to write on this theme meant also that Sri Sankara was convinced that his disciple's conversion was complete and without reservations of any kind. It incidentally set at rest the misgivings in the minds of the other disciples.

The work is partly in verse and partly in prose. There is reason to think that the verse portion, amounting to over four hundred slokās, constituted the original work and that the prose passages, called *Sambandhokti*, were added later to supply connecting links between the verses, though the latter by themselves make a coherent whole. The book is divided into four chapters. The first is mainly polemical, devoted as it is to the refutation of rival views regarding the means to release, whether it is solely *Karma*, or solely *Jnana* or a combination of both, what is known as *Jnana Karma Samuccaya.* The second sets forth the qualifications, general and special, requisite in the student who could profit from the instruction of the Guru. The third deals with the nature of Brahman, whether it is *Saguna* or *Nirguna*, the relation between the Atman and Brahman and whether the Self stands in need of any proof. The fourth sets forth the nature of release, both here and hereafter. Though the work is called '*Naiṣkarmya siddhi*', it is really a work on Advaita metaphysics, as the author himself says in one place अशेषवेदान्तसारसंग्रहप्रकरणम् । It is modelled after Sri Sankara's *Upadēśa Sāhasri.* Many quotations from it are to be found in the concluding chapter. Hence it serves as a very useful introduction to the study of *Upadēśa Sāhasri.* Though there are several commentaries on this work, the best known is the *Candrikā* of Jnānōttama. It is very lucid, neither too brief nor too elaborate. It comes to the rescue of the student just where he feels some difficulty in following the exact sense of the original text.

In the initial passage the author sets forth the aim of the work as follows. "All living beings, from Brahma down to the tuft of grass, exhibit a natural tendency to be rid of every kind of misery and therefore make a spontaneous effort to overcome it. But the experience of misery arises from our association with the gross physical body which, in its turn, is the outcome of the merit aud demerit that we have acquired in our previous janmas. So long as we engage in action, whether of the enjoined or of the prohibited variety, we cannot avert the accumulation of merit and demerit. As long as we are under the sway of desire and aversion, we cannot abstain from action; desire and aversion are our natural reactions to the attractive and repulsive feature of the objects outside of us. Objects will apper to be outside of us and therefore as not belonging to us so long as we are in the grip of the sense of dualism. Belief in dualism is the natural outcome of primeval ignorance. Therefore ignorance is the ultimate cause of misery. The only effective remedy is to acquire right knowledge regarding the nature of the Self. With the advent of right knowledge, ignorance will automatically disappear and the bliss that is natural to the Self will stand self-revealed. Misery will then vanish without leaving a trace behind.

From this statement it is clear that in the author's opinion, *jnana* or knowledge relating to the real nature of the Self, as embodied in *Mahāvākyas* like 'Tat Tvam Asi' is the direct and infallible means to the attainment of everlasting bliss which is only

another name for liberation or Mōkṣa. Works, though of the enjoined variety, will only serve to forge fetters in the shape of *punya* or merit. This will entangle us in the cycle of repeated births and deaths. Continued performance of *karma* will further strengthen the sense of dualism.

Surēsvara, therefore, first joins issue with the Mimamsakas who maintained that the proper performance of Nityakarma and firm absention from *Kāmya* and *Pratiṣiddha Karma* was the sole means to the attainment of liberation by which they meant only freedom from the limitations of empirical life. *Kāmya* and *Pratiṣiddha Karma* was no doubt to be given up but not *Nitya Karma*. Performance of the former will entail the sin of commission while absention from the latter will entail the sin of omission. At no stage in life could one think of giving up the performance of *Varnāśrama dharma* which is what they mean by *Nityakarma*.

As a natural corollary they maintained that passages which enjoined action were the really purportful ones and assertive propositions like *Tat Tvam Asi* were subordinate to the former. Taken by themselves the latter were meaningless. This view they stated in the form of a sūtra; "आम्नायस्य क्रियार्थत्वादानर्थक्यमतदर्थानाम् ".

It is well known that Sri Sankara has combated this view most vigorously in his commentary on *Vedanta Sutra* I. i. 4. Sureśvara states the Pūrvapakṣa in I. 9. मुक्तेः क्रियाभिः सिद्धत्वाज्ज्ञानं तत्र करोति किम्. By way of refutation, Sureśvara points out that so long

as we believe in the binding nature of *Kamya*, all talk of release is meaningless. In the first place, it is not quite possible to completely abstain from *Kamya* and *Pratiṣiddha Karma* (I. 81.). Even granting that we succeed in abstaining from them, the peformance of *Nitya Karma* will only serve to confirm our belief in dualism and not dispel it (I. 96.). The prescription of abstention from *Kāmya* and *Pratiṣiddha Karma* and the correct performance of *Nitya Karma* amounts only to tinkering with the problem and not solving it. Further analysis is necessary to discover the root cause of our bondage. It is foundational ignorance and the sense of dualism resulting from it. Just as darkness can be removed only by light and not by any other means, even so fundamental ignorance can be dispelled only by the aquisition of right knowledge relating to the Self. This conclusion he states in unmistakable terms in I. 99.

अतः सर्वाश्रमाणां तु वाङ्मनःकायकर्मभिः ।
स्वनुष्ठितैः न मुक्तिः स्याज्ज्ञानादेव हि सा यतः ॥

Though Sureśvara, like his Guru, denies the competence of *Nityakarma* to lead to release directly, he yet admits that it is indirectly helpful and that it is incumbent so long as right knowledge has not dawned on us. It is *Ārādupakāraka* (I. 45 and I. 52). The performance of *Varnāśrama dharma* will help to eradicate the selfishness natural to man and make him conscious of the rights and privileges of others. It will rationalise his first impulses and cure him of his egoism and narrow-mindedness. Jnanottama states all this in his commentary on I. 45.

Even among the Vedantins there were thinkers who took the view that the real import of a vedic sentence was to convey an injunction, not about the performance of ritual, but about the practice of meditation The statement in *Brihadāraṇyaka* (I. iv. 7) 'आत्मेत्येवोपासीत' is an instance in point. Assertive propositions like *Tat Tvam Asi* are subsidiary to such injunctive propositions as furnishing the theme for meditation. Knowledge of the highest reality as revealed in the so-called *Mahāvākyas*, is only mediate and indirect, for such is the nature of all knowledge conveyed through language. A further process known as *Bhāvana* or *upāsana* or *Prasamkhyāna* is necessary to transmute the mediate and indirect knowledge into an immediate and direct experience. Hence after receiving the instruction about *Mahāvākyas*, the student should engage in deep meditation. This is what is enjoined in Vedic statements. Long and continued practice of *Prasmkhyāna* will result in Brahman-realisation. Between receiving the instruction and the final realisation, there is an interval, long or short, when the student still continues in the realm of dualism. Hence he cannot abstain from *Nityakarma*.

This is the view of Brahmadatta and Mandana Miśra. In the *Sambandhokti* to I. 67 Sureśvara refers to this view though he does not mention the names of the thinkers who upheld it. Manottama identifies them as Brahmadatta and Mandana Miśra.

Prasamkhyāna is defined in III 90 as concentration or one-pointedness of mind brought about by continued practice.

अभ्यासोपचयाद्बुद्धेर्यत्स्यादैकाग्र्यमेव तत् ।

In his *Brahmasiddhi* (P-35) Mandana Miśra states the need for *Prasamkhyāna* as follows:—

निर्विचिकित्सादाम्नायादवगतात्मतत्त्वस्य अनादिमिथ्यादर्शनाभ्यासोपचितबलवत्संस्कारसामर्थ्यान्मिथ्यावभासानुवृत्तिः । तन्निवृत्तयेऽस्त्यन्यदपेक्ष्यम् । तच्च तत्त्वदर्शनाभ्यासो लोकसिद्धः । अभ्यासो हि संस्कारं द्रढयन् पूर्वसंस्कारं प्रतिबध्य स्वकार्यं संतनोति ॥

Like Brahmadatta, Mandana also believed that in the interval between the hearing of the *Mahāvākyas* and the transmutation of that knowledge into an immediate experience, *Nityakarma* continues to be binding on the student.

Sureśvara denies the need for *Prasmkhyāna* after the hearing of *Mahāvākyas*. Assertive propositions like *Tat-Tvam Asi* are self-sufficient in the matter of producing the direct and immediate experience of one's identity with Brahman. Since the latter is no other than the Self of the knower, the knowledge will be direct and immediate and not mediate and indirect. *Prasamkhyāna* may be useful in excluding distractions but for that reason it cannot be exalted to the status of a new *Pramāṇa*. Giving undue importance to *Prasamkhyāna* is as absurd, says Sureśvara, as making the eye the organ of taste:

अज्ञातममनादृत्य प्रमाणं सदसीति ये ।
बुभुत्सन्तेऽन्यतः कुर्युस्तेऽक्ष्णापि रसवेदनम् ॥ (III. 117)

There is a detailed refutation of the view held by Brahmadatta and Mandana Miśra relating to the need for *Prasamkhyāna* and the subordinate position

to be assigned to assertive propositions and exalting the injunctive passages to the rank of the really purportful ones in I 67, III 88-93 and III 123-126, but it is not possible to state it in full in a short paper, nor is it necessary.

Bhartrprapanca was also a thinker of some eminence in the Pre-Samkara period. He also believed in *Jnana-Karma-samuccaya* though for a different reason. His notion of Brahman was that of an identity in the midst of differences The one. by virtue of an inner impulse, has gone forth into the forms of the Many. Both the One and the Many are equally real. Just as the ocean is one when viewed as a mass of water but many when it appears as waves, foam and bubbles and just as the tree is one when viewed as one organism but many when viewed as branches, twigs, foliage, flowers and fruits, even so Brahman is one when viewed in isolation but many when taken in relation to the world of diversity. Since diversity is quite as real as Brahman, social obligations become binding on the individual even in the final stages. To appreciate the unity of Brahman *Jnana* has to be acquired. Thus there is need for both *Jnana* and *Karma*.

Bhartrprapanca's notion of the concrete universal is self-discrepant. The substance of Sureśvara's criticism is that the notion is a self-contradictory one and the same entity cannot be both identical with itself and at the same time different from itself. Identity and difference are polar opposites and are mutually incompatible. They can

no more inhere in the same entity than darkness and light in the same room.

Viewed properly, it will be found that the one is the reality and the many are mere appearances. With the advent of right knowledge the appearances are bound to fall away and with them the need for obligatory deeds also. Suresvara's criticism of the notion of the *Concrete Absolute* is contained in I. 68-78.

He goes further and points out that if *bhēdha* and *abhēdha* subsist together even in the final state the fate of the man who has realised his identity with all the finite selves will indeed be very miserable since he will have to share all their sorows, if also their joys. In his unenlightened state he had to experience only the incidence of sorrow that fell to his lot, but in the enlightened state, by virtue of his feeling of identity with all the Jivas, he has necessarily to bear all their sorrows also. Thus the last condition becomes worse than the first. This is the *reductio ad absurdum* of the notion of *bhēdābhēda*. He states it thus:

भिन्नाभिन्नं विशेषैश्चेद्दुःखि स्याद्ब्रह्म ते ध्रुवम् ।
अशेषदुःखिता च स्याद्दृष्टो ब्रह्मात्मवादिनाम् ॥ (I. 78)

Brahman cannot therefore be viewed as an identity in the midst of differences, but as bare identity with the appearances of difference. It is not *Pariṇāmi Nitya* but *Kūṭastha Nitya*; with the dawn of right knowledge, the apparent differences will drop away and the obligation to engage in *Nitya Karma* will automatically cease. The attainment of the state when action ceases to be binding on a man is called *Naiṣkarmya Siddhi*.

III

ADVAITA AND ETHICS

—By Swamy Adidevananda

We again and again read in the sacred texts that a knower of Reality transcends good and evil. Western scholars have very often misunderstood texts of this nature. It may mean also when an evil act is committed before an enlightened sage he not only is indifferent to such act but also does condone it. So there is a necessity for explaining this transcendence of the moral values.

The last portion of the fourth chapter of *Naiṣh-karmyasiddhi* concerns itself with an elucidation of the charactereristics of the enlightened sage. The perfected sage can never indulge in evil. It is true that enlightenment destroys the life of mortal coil; it wards off prohibitions and injunction to actions.[1] Knowledge removes the entire bondage by merely coming into being. Once when the basic avidyā is removed, misconception arising by that avidyā also goes.[2] Time and space are the effects of delusion; and the Self is not connected with them. When the Self is known there is no knowledge to be acquired, no ignorance to be destroyed.[3] Therefore the sage has no duty to perform. The illusion of the snake may have been sublated, but the trembling arising from the fear of the snake may linger a little while. In the same way, even after the delusion is destroyed, the effects of delusion may linger a little longer.[4] This is proved by our own experience and tradition,

An uprooted tree is destroyed by withering away; in the same way the sage who has known the Self lives till the cessation of his body is effectuated by the exhaustion of his actions.[5] But he can never indulge in evil with impunity. Sri Sureśvara asks: If the man who has awakened to the non-dual Consciousness behaves as he likes, what is the difference between a dog and a man of knowledge in the matter of eating impure food ![6]

The reply is as follows: Licentious conduct is impossible for an enlightened sage. Vice springs from ignorance. From ignorance arises licentious conduct. How can there be licentious conduct in a condition which is the fruit of highest virtue?[7] The *Gitā* also says, 'All his endeavours are free from taint of desire'.[8] Even the seeker after enlightenment hates evil even though he is liable to temptations. One of the pre-conditions of spiritual life is he should shun happiness arising from the life of senses—here and beyond. The sage, having become one with the Supreme Object, descends to no evil. His holiness and virtue are spontaneous. They are not sustained by ethics of closed morality. They are the dynamic expression of his spiritual life. There is a difference between closed morality and open morality. While open morality is spontaneous expression of a holy life, the closed morality is the expression of man-made laws and injunctions. If the former is vertical the latter is horizontal.

So according to Śri Sureśvara the enlightened sage can never indulge in evil though he is not

bounded by moral obligations. He quotes the telling words of Śrī Saṅkara that even a hungry man does not like to eat poison, let alone a well-fed person, unless he is an idiot.[9]

While transcendence of evil is negative, transcendence of good requires elucidation. Transcendence of the good has a different meaning. He transcends the good in so far as it is a means, an effort for self-realization. Means symbolizes moral and spiritual struggle. It is the result of a moral and spiritual effort. Even after moral struggle is transcended the goodness remains as a spontaneous expression of his nature. It is a superior form of sattva conducive to higher form of meditation. An enlightened man is not obliged to fight evil. The good is transmuted into the holy life. Underneath the good evil may persist though controlled and subjugated, but the holy life manifests after the entire destruction of the evil. In the holy life the Viśuddha-Sattva exercises infinite power and influence.

He has reached the pinnacle of moral discipline. This is the state of the Jivan-Mukta. His release is not a post-mortem condition but immediate awareness of bliss.

The man of enlightenment, says Sri Sureśvara, accepts everything and denies everything; that is he accepts the world of duality from empirical standpoint and denies the world from the standpoint of ultimate reality.[10] Apart from virtues like non-hatred which are natural to him and not of the

nature of means, he engages himself with beneficent action in the *Gītā* way. He accepts the world in the lokasaṅgraha sense of the *Gītā*. Moreover, Sureśvara accepts the value of Śruti in the performance of the duties of an enlightened sage. Study of the scriptures, teaching, helping others in accordance with their nature, non-violence, practice of Dharma, etc., - mean accepting the world. These can never be given up as long as the body lasts but a man of wisdom knows that Ātman is the highest reality. It is well to remember that the author of *Naiṣkarmyasiddhi* became the first pontiff of Śṛiṅgeri Pīṭha and managed all the empirical business of the Maṭha.

It is exhilirating to learn that the Samādhi of Śrī Sureśvara is being renovated and a Commomoration volume is planned.

NOTES

1. *Naiṣkarmya Siddhi,* IV. 56
2. *Ibid* IV. 57
3. *Ibid* IV. 58
4. *Ibid* IV. 60
5. *Ibid* IV. 61
6. *Ibid* IV. 62

   बुद्धाद्वैतसतत्त्वस्य यथेष्टाचरणं यदि ।
   शुनां तत्त्वदृशां चैव को भेदोऽशुचिभक्षणे ॥
7. *Ibid* IV. 63
8. IV. 19
9. *Upadeśa-Sahasri,* XVIII. 232
10. *Ibid* IV. 51

IV

SUREŚVARĀCHĀRYA: THE GREAT ADVAITA PHILOSOPHER, (800 A. D.)

— *Dr. Anima Sen Gupta*

That birth is not really a painful fall from the height of Divinity is best illustrated by the glorious life of Sureśvarāchārya who belonged to the ninth century A. D. By coming to this world, he was indeed able to serve the humanity as a source of never-ending Light for ages to come. He was a worthy heir to Advaita tradition because he had to his credit a number of Advaita texts of which *Naiṣkarmyasiddhi* was the most valuable.

Sureśvara and Maṇḍana Miśra:

The commonly-held view about Sureśvara is that he and Maṇḍana were not two different persons. It was Maṇḍana who was named Sureśvara when he became a disciple of Śaṁkara. Maṇḍana was a great *Mīmāmsa* scholar; when he was defeated by Śaṁkara, he decided to become the pupil of Śaṁkarāchārya. Prof. Hiriyanna, however, is not in favour of identifying Sureśvara with Maṇḍana. According to him, Maṇḍana was the author of *Brahmasiddhi*, but nowhere in the available texts relating to Sureśvara, he was ever spoken of as the author of the said text. In his philosophical outlook also, Sureśvara differed fundamentally from Maṇḍana and so in the opinion

of Prof. Hiriyanna, he should not be identified with Maṇḍana Miśra.

Some Aspects of his Philosophy:

Ābhāsavāda:—In the Advaita Vedanta, we come across three important views regarding the relation between Brahman and the individual soul:—

1. Pratibimbavāda,
2. Ābhāsavāda,
3. Avacchedavāda.

Sureśvara was an upholder of *ābhāsavāda*. According to this view, *jīva* is a semblance (ābhāsa) of Brahman. Just as the *ābhāsa* of the face is different from the face and is false, in the same way, the semblance self (cidābhāsa) is different from Brahman and is false. Just as a jar, as different from its existence-part (*sadaṁśa*) is false, in the same manner, the Jīva, which as semblance is different from Brahman, is false. The Jīva is a mere appearance of Brahman in the antaḥkaraṇa. Since there are many antaḥkaraṇas, there are many cidābhāsas and so there are many jīvas. The jīva, however, is a mixed category. It is cidābhāsa plus antaḥkaraṇa. Being an ābhāsa of cit, it possesses consciousness, and being an ābhāsa in the antaḥkaraṇa, it seems to possess also *kartritva, bhoktritva* etc. which are really the characteristics of the internal organ. Again, this ābhāsa of cit is beginningless. It remains imprisoned in that internal organ till liberation. So, that jīva has to move round the cycle of births and deaths to reap the fruits of its actions.

The *Jiva* undergoes pleasure and pain according to its own actions and so *it* can never be regarded as non-different from Pure Immutable Consciousness. Just as pleasures, pains and their enjoyment are false, in the same manner the semblance-enjoyers too are false. So, there can be no liberation unless the *cidābhāsa* is negated. Just as the form of a man (puruṣa-svarūpa) is realised only when the 'pillar-knowledge' or *sthāṇu-buddhi* is completely destroyed by *puruṣa-buddhi*, in the same manner the nature of Brahman is realised when *jīva-buddhi* is completely negated by Brahma-awareness. The *samānā-dhikaraṇa* (apposition) between the *jīva* and *Brahman* is through sublation and not through identification:

The *ābhāsa* of *cit* in the *jaḍa* (unconscious) principle, cannot, however, be confirmed by logical arguments: but this is to be suggested as otherwise the apparently intelligent actions of the unconscious principle cannot be explained. The *antaḥkaraṇa*, though unconscious, is yet acting in the manner of a conscious principle. So, to explain this apparently conscious activities of the internal organ, we have got to suppose the *ābhāsa* of *cit* through it. This view of the advaita has a close resemblance to Sāṁkhya because the latter also believes in the *cetanāviṣṭa* (permeated with consciousness) condition of the buddhi. Puruṣa, however, does not undergo any change due to such *āveśa*. The intelligised *buddhi* acts in the manner of a conscious principle. (The intellect, which is essentially sāttvika, is very transparent and as such it bears close resemblence to Puruṣa.) There is beginningless *sannidhāna* between

the Buddhi and Puruṣa. In the bound condition, the Buddhi has no feeling like 'I am not conscious'; Jiva Puruṣa too which is caught in the snare of the intellect, is devoid of awareness in the form "I am not active." The absence of these two awarenesses which creates the bound condition is called *āveśa* and this is caused by *anādisannidhāna* and *aviveka*. Thus, both the sāṁkhya and the advaita vedānta admit that in the bound condition, both cit and acit are perceived as one (*ekadarṣanam*).

Naiṣkarmya according to Sureśvara:— In his Philosophy, Sureśvara has contended that emancipation cannot be obtained through performance of actions. It is the true knowledge revealed through *Vedānta vākya* which alone possesses the power of destroying ignorance completely: but action, which is not opposed to ignorance, cannot destroy it. Action thrives on ignorance and then blossoms into innumerable petals (in the forms of dharma, adharma etc.) which result in bondage and pain. Liberation is not anything which is produced: It is the same thing as destruction of ignorance and ignorance is destroyed only by knowledge. Daily and occasional duties only help the agent to purify his intellect and it is with this end in view that the aspirant is advised to perform his daily and occasional duties. (Naiṣkarmyasiddhi 1 . 50). Performance of daily duties results in the generation of merit; merit removes vices, and thereby the intellect is purified. Purified intellect then reveals the real painful nature of the world to the aspirant and this, in its turn, produces detachment to worldly

objects. Then the aspirant becomes extremely eager for liberation and follows the path of knowledge. Thus, action is only an indirect means (*upāya* by *paramparā*.) In fact, there is an antagonism between knowledge and action. Knowledge negates action. Just as a lamb cannot live in the company of a lion, in the same manner, knowledge and action cannot remain together in the same locus. So, knowledge must not be combined with the performance of duties (i. e., no *jñāna karma samuccaya*.) Since true knowledge and liberation are one and the same thing, it does not require the performance of the *nitya-naimittika* actions.

The view which Sureśvara has tried to refute so vehemently in his *Naiṣkarmyasiddhi* is *jñāna karma samuccaya vāda* of which Bhattriprapañca was an adherent. According to Bhattri the ultimate reality is both one and many. Dvaita is real and so action which is based on *dvaita* feeling is also real. So, the *prāmāṇya* of *karmakāṇda* must be admitted. There is, therefore, joint necessity for knowledge and action. But the sāṃkhya philosophy which is also dualistic is not in favour of the theory of *jñāna karma samuccaya*. According to *Pravacana bhāṣya* there can never be a synthesis of action and knowledge, just as dream objects and objects of waking experience can never be combined to serve any purpose of life. Sureśvara, however, has refuted the theory of *jñāna karma samuccaya* mainly on two grounds:—

A. The conception of Reality as being both one and many is self-contradictory.

B. When oneness is realised and the otherness is removed by knowledge, there can be no duties to be performed.

We should remember that action which has been referred to in the *Naiṣkarmvasiddhi* by Sureśvara does not include *niṣkāma karma*. If we go through the texts carefully, we shall find that by action, he has really meant only the actions which are prescribed in the *Mīmāmsā* and which are all based on the feeling of duality. The different adherents of *jñāna-karma samuccava vāda* have interpreted actions in the sense of *vaidika* duties which pre-suppose a feeling of difference between the agent and his action. *Niṣkāma karma* which becomes possible only when the ego-sense is removed, does not pre-suppose duality. Hence, it is not improper to say that even in the opinion of Sureśvara, self-less action can be synthesised with knowledge and that there is no antagonism between the two. When Sureśvara describes the relation between knowledge and action as one of opposition, he really considers actions which are done with a sense of duality and which also bring about pleasures and happiness of this world or of heaven; but when the feeling of *sva* is absolutely destroyed, action is wholly spiritualised. To link one's life with the life of divinity is not only to lose one's existence as an individual but also to regain one's reality as egoless pure consciousness. In fact, when an individual has made himself totally free from the sense of agency, he does nothing even if he keeps himself engaged in disinterested social service. The freed soul works for the guidance of

men who are still steeped in ignorance. He is the doer of work and is yet not the doer because he has no sense of "I" and "mine". Disinterested service is the outer side of spirituality and knowledge is the inner side. The performance of actions in a disinterested manner is linked up with social consciousness which in turn produces the feeling of 'universal brotherhood'. Hence, selfless service cannot be decried. Sureśvara's main concern was to attack the *karma kāṇda* so as to refute the theory of *jñāna-karma samuccaya* and this he had done in his *Naiṣkarmya siddhi* with great success. Indeed the performance of actions based on the experience of duality and difference can never be synthesised with the advaita-realisation.

In the end may I offer my deep gratitude and sincere homage to Sureśvarāchārya whom I consider as the burning flame of advaita-vedānta.

V

THE TRUTH ETERNAL

—A. V. Venkatasubban
(New Delhi)

'सत्यान्न प्रमदितव्यम् ।'

"Do not be negligent or casual regarding truth" commands the *Taittiriya Sruti*. Sri Sankara Bhagavatpada's Bhashya for this is:

'सत्यान्न प्रमदितव्यं प्रमादो न कर्तव्यः । सत्याच्च प्रमदनं अनृत-प्रसङ्गः- प्रमाद शब्द सामर्थ्यात् । विस्मृत्यापि अनृतं न वक्तव्य-मित्यर्थः । अन्यथा असत्य वचन प्रतिषेध एव स्यात् ।'

Even absentmindedly one should not utter what is unrighteous or incorrect. Sri Suresvaracharya in his *vartika* clarifies this further, at the same time explaining the need for the *Sruti* to repeat this after the earlier injunction:—'सत्यं वद'

'विस्मृत्याप्यनृतं नित्यं न वक्तव्यमण्वपि ।
इत्यस्य प्रतिपत्त्यर्थं सत्यादीति पुनर्वचः ॥'

(The words underlined are taken from the *Bhashya*). The words 'नित्यम्' and 'अण्वपि' are significant. There should not be any occasion when one's words can deviate from the path of rectitude even by a hair's breadth. We may recall here the *Sruti* "योऽनृतं वदति समूलो वा एष परिशुष्यति"—"One whose speech deviates from the path of moral righteousness withers to his roots, perishes without any trace."

At first sight it appears that the *Sruti* itself goes against this dictum in the next part 'ब्रह्मवल्ली' in the

statement — "ब्रह्मविदाप्नोति परम्" — that the "ब्रह्मविद्" (the one who has understood Brahman) attains the "परम्" (Brahman), the eternal goal. This is against the *Sruti pramana* "सर्वं खल्विदं ब्रह्म," — "Everything is Brahman itself". There is no question of going somewhere when you are already there. If one closes his eyes in broad daylight and states immediately on opening them that he has travelled from darkness to brightness, we will definitely accuse him of inexactitude, because the brightness has always been present. Sri Suresvaracharya's interpretation of this *Sruti* is very interesting.

साध्यसाधनवद्वाक्यं तद्विरुद्धार्थप्रसिद्धये ।
प्राह ब्रह्मविदाप्नोति श्रुतिः प्रत्यक्प्रवेशिनी ॥

शिखा ते वर्धते वत्स गुडूचीं श्रद्धया पिब ।
मातेव प्रेरयेद्बालं सदसंभाव्यसिद्धये ॥

A child is not well. The mother wants to administer a bitter medicine to him which he refuses to take. She coaxes him by telling him that the effect of the medicine is that plenty of nice curly hair will grow on his head. This child, because of his implicit faith in his mother, takes the medicine and recovers from his illness. Similarly, the *Vedanta* which wants us to get cured of the disease of chronic ignorance and realise our actual self which is *swatassiddha* instructs us that '*Brahman*' is the 'cure' and the knowledge thereof is the 'medicine'.

This has to be so because we are under a mental delusion about the reality of the world we live in. Loshtadeva says in his *Kasiviswesvara Stotra* —

'दुःस्वप्न एष विषमो भवदुःखनामा
स्वामिन् कथं त्यजति मां विगतप्रबोधम् ।
यस्मान्ममानवरतश्रुतभूरिशाखे
तूर्यस्वनैरपि न शाम्यति मोहनिद्रा ॥'

"O, Lord Visweswara! In spite of the incessant and continuous melody of *sastraic* nadaswara music piercing through my ears straight into my brain, my deep slumber of ignorance and the bad and troublesome dream of *samsara* (during that sleep) does not leave me".

"When I consider the matter carefully I do not find a single characteristic by means of which I can certainly determine whether I am awake or whether I dream. The visions of a dream and the experiences of my waking state are so much alike that I am completely puzzled and I do not really know that I am not dreaming at this moment" avers Descartes in his *Meditations*

"In this black dream which was a house of Void
A walk to Nowhere in a land of Nought
... ...
In some positive Non-Being's purposeless Vast
... ...
But Maya is a veil of the Absolute
A Truth occult has made this mighty world"

is Shri Aurobindo's (*Savitri* 10-1) view of earthly life.

To get over this delusion and to awaken in Truth we have to cross the barrier of the intrusion of Time on our intellect. If we accept the reality of *Time*, then the *Sruti* "ब्रह्मविदाप्नोति परम्" is correct because in point of time there was an unrealised state, a

period of knowing the *Brahman* and finally the state of *Self-Realisation.* The Negation of Time is thus, the most important step in realisation. While the physical concepts of space and direction can be understood and conquered because they are the creation of the *Panchabhutas* and as such within the cognition of the five senses, *Time* is a concept of the intellect and the *individual* is *intellect.* To get over the past, the present and the future man has to soar beyond and plunge boldly into the timeless bright reality, leaving the so called secure shores of mind and intellect.

The Intellect of Truth which constitutes the essence of *Brahman* is as different from our intellect as a great and mighty bear in the forest is from the constellation "Great Bear" in the starry heavens. How then are we to comprehend the *Brahman* which is outside the understandable norms? Sri Sankara Bhagavadpada states that

'शास्त्र आचार्योपदेश शमदमादि संस्कृतं मनः आत्मदर्शने करणम् ॥'

(*Bhagavat Gita Bhashya* II-21)

The intellect purified by spiritual discipline and restored to its intrinsic state by the syllogistic reasoning of the Upanishads and the *Upadesa* of the preceptor is the instrument of perception of the Self in its real state. Such an intellect is necessary to destroy the magic which time is playing on our minds. Then only will we realise the भूतभव्यभवत्प्रभुः who is really कालाद्यनवच्छिन्नः। The excellent illustration given by Sri Sureswaracharya in his *Brihadaranya Vartika* stresses the necessity of *mahavakya upadesa* for realisation :—

'राजसूनोः स्मृतिप्राप्तौ व्याधभावो निवर्तते ।
यथैवं आत्मनोऽज्ञस्य तत्वमस्यादिवाक्यतः ॥'

A princeling stolen from the cradle by thieves was abandoned in a forest. A cowherd found the child and brought him up as his own son. Ultimately as a result of careful investigations the prince was traced and when he was acquainted with his royal descent he gave up his occupation of a shepherd and realised his kingly status and nature. Similarly the *upadesa* of the Sadguru is essential in our effort to realise our true descent. To obtain Guru's Grace one has to efface his *ego* completely without a trace. The *sishya* by thus obliterating his free will loses his separate identity and merges in that of his Guru. Sri Sureswara was such a disciple. His Guru, Sri Sankara Bhagavatpada had first asked him to write *vartika* on *Brahmasutra Bhashya*, but later revoked the order when Sri Padmapada and others protested that Sri Sureswaracharya might detract the essence of Adwaita teaching. Sri Sureswara accepted the position without the least trace of annoyance. Later, in obedience to his Guru's command, he wrote *Naishkarmya Siddhi* and *Vartikas* on *Taittiriya* and *Brihadaranyaka* Upanishads — works which actually embellish Sankara's monism.

There is no other fitting prayer to conclude this article than the following sloka from Sri Sureswaracharya's *Taittiriya Vartika* :—

'विद्यार्थिना स्तुतं सम्यां ब्रह्मावतु गुरुं च मे ।
विद्याग्रहण वक्तृत्व शक्तिभ्यां नौ सदाऽवतु ॥'

VI

SAMBANDHA VARTIKA OF SURESVARACHARYA

—*T. V. Anantaramaseshan*

नमस्सर्वैरसालंववचनामृतवर्षिणे ।
भारत्याराधनप्राप्तविद्यातीर्थाभिधाय ते ॥

This monumental work of Suresvaracharya is by itself an independent exposition of Advaita siddhanta, though, as its title implies, its purpose is to set forth the connection between the ritualistic and intellectually speculative sections of the Vedas,—the karma and jnana kandas. Vartika, according to Rajasekhara, is *ukta anukta durukta chinta*,—an analysis of what is said, what is not said and what is not well said. Sambandha Vartika is an introduction to Suresvara's own classic vartika on Brihadaranya Upanishad Bhashya. But it is much more than an introduction in so far as it provides a synoptic vision of the manner in which Sānkara siddhānta establishes, with the aid of cold logic and Vedic authority, the irrefutability of the Advaitic interpretation of Vedantic texts. It contains 1,136 verses each of which is packed with a depth of meaning which only the terseness of sublime scholarship can conceive of, —a heavy collection indeed which will require a tome to lay bare its content and import. Small minds like mine can make no pretence even of a summary but will, instead, have to remain satisfied with a few glimpses here and there just to excite curiosity and

interest in similar minds. That is why this article is confined to an exposition of only a few of the thousand verses of the work.

It should humble many a scholar who takes to a discussion of Vedanta, merely because it provides an opportunity for logic and polemics, to be told by Suresvara that he alone is eligible for such study who has renounced every action, who seeks liberation from the cycle of birth and death and who is keen on experiencing the unity of the Self with the Infinite,

त्यक्ताशेषक्रियस्यैव संसारं प्रजिहासतः ।
जिज्ञासोरेव चैकात्म्यं त्रय्यन्तेष्वधिकारिता ॥

The master, the Guru, provides the guidelines of logic not to enable the individual to show off in a conclave of intellectuals but to quell doubts that might arise in the mind of the seeker as he labours for the experience that opens up consciousness in the manner of arousing the knowledge that is the means to all other knowledge and by which all other knowledge is comprehended and transcended. Without disparagement to the scholars participating in vakyarta discussions, it can be safely averred that their purpose is best served only if they have helped elevate the cognition of the participants and listeners to a yet higher level and taken them one step closer to the experience of the unity with the Self.

Proceeding further, Suresvara says that the knowledge that destroys Avidya, the cause of samsara, is knowledge of the true nature of the Self which, once it arises, removes ignorance. Karma which operates

within the confines of Avidya cannot verily remove it. Says Suresvara :—

प्रत्यग्याथात्म्यधीरेव प्रत्यगज्ञानहानिकृत् ।
सा चाऽऽत्मोत्पत्तितो नान्यद् ध्वान्तध्वस्तावपेक्षते ॥

When the inner light is lit, darkness disappears. In understanding the disappearance of darkness, one has to remind oneself of the actionless nature of the whole process in the sense of

तमो निहन्यात् न तु सद्विधत्ते ।

In an earlier verse Suresvara says that sacred acts like reciting Vedas are only for the sake of generating the desire to cultivate and attain to the experience of such knowledge. The need arises therefore to clarify how such negation of action could derive its authority from the Vedas which are manifestly based on action, the *do's* and *dont's*.

The Mimamsaka argues that like अभ्युदय or prosperity, release is also the fruit of action. The Vedas prescribe *do's* and *dont's*. The actions of an individual will acquire merit or demerit; they acquire merit when they relate to optional deeds to attain certain finite ends like swarga, or demerit when they involve actions prohibited by the Vedas, or when there is an avoidance of the actions prescribed in the प्रत्यवाय texts. Salvation, moksha or release, is a condition in which there can be no iota of merit or demerit. Such release can be obtained by avoiding demerit through the performance of नित्य and नैमित्तिक actions and through eschewing प्रतिषिद्धकर्म, the prohibited deeds, and by avoiding merit by foregoing

optional deeds (for gaining private ends). When the seeker avoids optional and prohibited deeds, he does not acquire fresh merit or demerit; and by performing the enjoined deeds as prescribed in the Vedas, he avoids demerits. Thus, according to the Mimamsaka, when the account of action is rendered residueless, release becomes automatic. Renunciation of action on the other hand goes against the विधि and निषेध-the injunction and prohibition of the Vedas and so cannot derive any authority from the Vedas.

For lack of space, the answers to these objections as outlined by Suresvara are here summarised in the lecturer's technique of synthesising through cutting and pasting. A fuller exposition, as stated earlier, will become possible only by composing a tome rather than an article. First, Suresvara explains that अभ्युदय which is the result of deeds and मोक्ष which is release are mutually opposed to each other. अभ्युदय is साध्य or what is to be accomplished, while मुक्ति is असाध्य what is unaccomplished; the former is ephemeral, the latter is permanent. The point he makes is that release or मुक्ति is not a thing accomplished. By the very nature of the Self, it is eternally free and in a state of release; only because of avidya or nescience, we are unaware that we are eternally free. Quoting a text each from the Katha and Mundakopanishads, the master establishes that *Karma* is the means to प्रेयस्, the pleasure that perishes and *Jnana* is the means to श्रेयस् the eternal bliss, and that action has nothing to do with मोक्ष or release. Taking the Mimamsaka position that, without the acquisition of fresh merit

and demerit and through the avoidance of demerit by performing नित्य and नैमित्तिक deeds as per Vedic injunctions, action leads to release, Suresvara points out that it is only release from action or karma that is accomplished in this manner and that the root of karma which is avidya or nescience is not destroyed. Avidya is annihilated not by actions but by knowledge alone.

Nor, says Suresvara, can it be claimed that the Vedantin's position that release is the fruit of self-knowledge (आत्मज्ञान) has no sanction or authority in the Vedas.

"ननु चाऽऽत्मावबोधस्य निचाय्येति फलं श्रुतम् ।
ब्रह्म वेदेति च तथा नैवं तस्यार्थवादतः" ॥

The reference here is to the following verse of Kathopanishad:—

अशब्दमस्पर्शमरूपमव्ययं
तथाऽरसं नित्यमगन्धवच्च यत् ।
अनाद्यनन्तं महतः परं ध्रुवं
निचाय्य तन्मृत्युमुखात्प्रमुच्यते ॥

"Devoid of sound, of touch, of form, without decay and likewise devoid of taste, eternal, and devoid of odour, beginningless, endless, superior to the great (mahat) and firm; having realised Him, one is released from the mouth of death". The objection raised here is that as everywhere in scriptures, this is eulogistic, *arthavada* (रोचनार्थ फलश्रुतिः). When it is said for instance that the "person whose sacrificial ladle is made of parna wood does not hear any evil of himself", it is only a praise of the ladle, and the

text does not enjoin the non-hearing of evil as the real or actual result. So also the Upanishadic text quoted above is an eulogy.

Suresvara's answer to this objection is classic:— Let us grant that resting of Self in its own nature is release and that this is achieved by avoiding fresh merit and demerit, forgoing optional deeds and prohibited deeds and performing the prescribed deeds. The question that arises then is:—

" तत्रात्मा किं स्वरूपे प्राङ् न स्थितो येन तत्स्थितौ ।
हेतुं व्यपेक्षते यत्नात् स्वरूपं हि न तद्भवेत् ॥

स्वतोऽनवस्थितो यत्र हेतुना स्थाप्यते बलात् ।
अथावस्थित एवायं किमर्थं हेतुमार्गणम् ॥

कैवल्येऽपि च तत्सक्तेः अनिर्मोक्षः प्रसज्यते ।
अथो निषिद्धकाम्यादिवर्जनान्नाऽऽत्ममुक्तता ॥

विद्याभ्यासजास्वास्थ्यनुत्त्यर्थमिति चेन्मतम् ।
स तु विषयसंपर्कः कस्माद्भवति कारणात् ॥

अकस्माद्भवतः सक्तेर्मुक्तावप्यनिषेधतः ।
अनिर्मोक्षप्रसक्तिर्वैस्तथा सति समापतेत् ॥

धर्माधर्मनिमित्तश्चेत्किं पुनर्धर्मपातके ।
अव्यसङ्गस्वभावस्य संपर्कं कुरुतो बलात् " ॥

Either the Self rests in its nature, or does not rest in its nature, before the performance of karma, deeds or actions. If it did not, resting in its nature as connoting release or moksha does not make sense because such resting will be a passing phase like non-resting. If it did rest in its nature at the beginning, why perform any deeds to make it do so? If, in release, actions are enjoined, such attachment to

actions makes release only a form of bondage. If the karmas are to release the Self from the consequences of contacts with विषय or objects, how did the contact at all come about? If by accident, such accident cannot be prevented even in release, which makes it only a superior form of bondage. If the cause be merit or demerit, how can contact come about in as much as the Self, which is in its very nature unattached, cannot have been forced into such contact (except if it is conceded, as the advaitin does, through avidya or ignorance). And for removal of avidya, only knowledge can be the means.

If it is contended that the शक्ति or power alone remains and the causes for transmigration like agency or कर्तृत्व and status of being in enjoyment or भोक्तृत्व are alone destroyed, it sins against the very nature of casual relationship Cause and effect cannot be different in nature, else they would not be in that relationship. If they are not different, they would be identical. How can such a relationship as envisaged be imported? For instance, if the power or शक्ति and effect are not different so long as the former lasts, the latter cannot disappear. It may be contended that the destruction of either effect or potency is not release but the non-manifestation of the effect of the potency. But even this is illogical. The cause behind birth and death chain is some power present in it which will last as long as that power or excellence lasts. If the effect is independent or not dependent on potency, it would be like निदाघे शीतवत् chill in summer, impossible.

The more fundamental point that must be borne in mind is that nothing that does not reveal the true nature of the Self can lead to realisation of the Self much in the same sense that no potter can make a pot of ether nor can wind produce coolness in fire,—

मृद्वद्व्योम घटी कुर्यान्मरुद्वाऽग्नेश्च शीतताम् ॥

Truly the purport of Vedantic texts can only be to make the disciple aware of the non-difference of the Self and the Brahman. If nothing but Brahman is real, the question arises:— Is Sruti illusory? The Advaitin treats this question as inherently irrelevant. This is because before the destruction of Avidya, Sruti is real but after realisation dawns, it is unnecessary. The Sruti in the words of an exponent "only sublates the ignorance about the non-dual Self and thus fulfils its role as a pramana. After it has fulfilled its aim no useful purpose would be served by an examination of its ontological status." The seeker has also to bear in mind that when Brahman is spoken of as non-dual, no contrast with the dual it meant. The Upanishadic message तत्त्वमसि is only intended to remove the plurality of conception about a multitude of souls and the related confusion about their equality with Brahman. There is a pointed reference to this in a verse of the *Srutigita* in *Bhagavatapuranam*:—

अपरिमिता ध्रुवास्तनुभृतो यदि सर्वगता-
स्तर्हिं न शास्यतेति नियमो ध्रुव नेतरथा ।
अजनि च यन्मयं तदविमुच्य नियन्तृ भवेत्
सममनुजानतां यदमतं मतदुष्टतया ॥

If there is no difference between individual souls and Brahman, and if Brahman is the नियन्ता, will there not be as many of them as there are souls, in which case what is the status of Brahman? The answer is, as I have indicated in a commentary of mine on this sloka,

नियन्तृकोटयो न स्युरभेदादजजीवयोः ।
जीवे मग्ने यथा ब्रह्मण्येकनेताऽवशिष्यते ॥

When the Self realises its limitless condition and unity with the Brahman, it becomes one with the one reality without any multitudinous rivals or agents.

Before the knowledge of the Self dawns, the Self projects itself through nescience to the objects of attachment and becomes unaware of its true nature as limitless intelligence and eternal bliss. When the Vedic message 'Thou art that' is meditated upon and the attachments are cast away like the serpent's slough, the limitless intelligence and bliss become of the very essence of the soul. In this sense, Vedic texts constitute the authority for the advaitic siddhanta. Nor should it be imagined that bliss is mere absence of misery. On the contrary, the bliss that is spoken of here is the more positive type of infinite happiness. To say that we are दुःखितः afflicted by misery and that Vedanta teaches us to be सुखितः blissful is to confuse advaitic siddhanta and there, through the upanishadic guidelines, with mere nihilistic equanimity. On the contrary, the Bliss of consciousness and realisation is the most positive type of Bliss beyond which and outside which there can be no greater Bliss. If the quest of individuals is for greater and yet greater

happiness, it has to be towards this type of Bliss which is not mere absence of misery but which is the sum and substance of our real nature.

The pursuit of this Bliss is open to all who possess the requisite qualification. The qualification is passionless performance of the deeds enjoined in karma kanda of the Vedas without any tinge of attachment. In fact when these karmas are performed with no selfish motive, detachment becomes automatic, the karmas provide chittasuddhi which leads on to the elevation of experience higher and higher towards that of the Supreme Bliss. That bliss is thus the goal of both karma and jnana kandas. This is the sambandha which Suresvara's vartika establishes through its tightly rigorous logistics of inference, argument and conclusion. As stated earlier, only a faint glimpse of it has been attempted in these pages. It is my fervent hope that it will evoke interest in a larger segment of seekers than now who through their conference and discussion will lift the level of their achievement beyond the desire to win mere material recognition. Let us invoke Divine Grace for this by saying

यत्तद्विशुद्धानुभवमात्रमेकं स्वतेजसा ध्वस्तगुणव्यवस्थम् ।
प्रत्यक्प्रशान्तं सुधियोपलंभनमनामरूपं निरहं प्रपद्ये ॥

ĀCĀRYA SUREŚVARA— THE UNIQUE SYNCRETIST

— *Prof. V. Venkatachalam*

Great men of all ages have all been great paradoxes. So was Ācārya Sureśvara. In his polemics with his philosophical rivals he would be uncompromising and would yield no ground; but with his supreme universality and catholicity he could accord to these very rivals a place in his all-embracing scheme of spiritual emancipation. Bhavabhūti struck the right note when he declared that the hearts of super-souls presented enigmatic paradoxes that defied all efforts to comprehend them. Speaking of Śrī Rāmacandra in the Uttararāmacarita, the poet affirmed that he was such a paradox of paradoxes, with his heart presenting an odd and complex amalgam of the tenderness of flower and the toughness of adamant.

"वज्रादपि कठोराणि मृदूनि कुसुमादपि ।
लोकोत्तराणां चेतांसि को हि विज्ञातुमर्हति ॥"[1]

To return to Ācārya Sureśvara. As a doughty champion of the cause of Advaita, he fought tooth and nail the rival religious and philosophical systems that clouded the atmosphere of his day and kept the banner of Advaita flying aloft, following the illustrious example of his Great Master. As a great protagonist of Advaita, he refused to yield even an inch of ground to Dvaitavādins in his metaphysical disputations and tore their systems to shreds without the least compunction. Well may we say of him—

borrowing the familiar Upaniṣadic *cliche* - that before the sharp "razor's edge" of his incisive intellect (क्षुरस्य धारा निशिता) no rival system ever lingered undamaged (दुरत्यया ![2] But, paradoxically enough, this uncompromising Advaitin had a heart large enough to accommodate the most diametrically opposed of Dvaitins within his very fold and concede to them too a passport for Mukti — unlike some latter day sectarians who assigned eternal damnation (नित्यनरक) to those who professed a view contrary to their own!

Students of Advaita are, no doubt, aware of the development of these syncretic tendencies during the later periods of its history, when great Ācāryas like Vidyāraṇya,[3] Appaya Dīkṣita[4] and Madhusūdana Sarasvatī[5] strove hard not only to weave a unity out of the many mutually conflicting strands of thought that had developed within the Advaitic fold itself; but to evolve a happy symphony of the entire output of philosophical thought in the country from the earliest days, which saw the origin of the systems down to their own times. But it is a matter for unique gratification that an early Ācārya like Sureśvara, who witnessed the hey day of Advaita should have conceived the idea of such a grand philosophical symphony, in which every system of thought, including even the Epicureanism of Vātsyāyana and the Nihilism of Buddha, had its rightful place. In this, Ācārya Sureśvara stands almost unique.

It is interesting to note that among the direct disciples of the Bhagavatpāda, it is only in the works of Ācārya Sureśvara that we find this spirit of broad

catholicity so boldly expressed in such unambiguous terms. I propose, in this brief article, to throw some light on this unique bearing of his philosophical thinking.

In a memorable tract of his colossal *Vārtika* on the *Bṛhdāraṇyakopaniṣad-Bhāṣya*, Ācārya Sureśvara has expressed in the most unequivocal terms his broad sympathies for the rival philosophical systems and showed how every system of thought—even the meanest of it—had its place in the spiritual uplift of man. Taking his cue from a somewhat casual and cryptic reference in the *Bhāṣya* wherein Śrī Śaṇkara speaks of the आत्मतत्त्व as the ultimate end of all Śāstras (यदर्थः सर्वशास्त्रारम्भः)[6]. Ācārya Sureśvara expatiates upon the basic objectives behind the rank Materialism of the Kāmaśāstra and the apparent Nihilism of Buddha's metaphysics and boldly affirms that these systems too could be deemed as the essential stepping stones to lead the aspirant on to the lofty heights of Advaitic self-realisation. He goes to the extent of saying that even Vātsyāyana's Kāmaśāstra should be construed as a preliminary means to decoy the materialistically inclined into the निवृत्तिमार्ग। The glorification of sensual pleasures in the Kāmaśāstra, he avers, was only a sort of inducement to persons so inclined–on the lines of गुडजिह्विका-न्याय—to egg them on to feel the futility of pandering to the flesh and thereby ultimately lead them to the paths of the spirit.[7]

अपि वात्स्यायनादीनां शास्त्राणामुक्तहेतुना ।
प्रामाण्यमविरुद्धं स्याद् ऐकात्म्यज्ञानजन्मने ॥

प्रवर्तमानः पुरुषः शास्त्रोद्दीपितवर्त्मना ।
प्रवृत्तिविषयं दुष्टं दृष्ट्वातो विनिवर्तते ॥ [8]

The terms of Ācārya Sureśvara's reference to Kāmaśāstra here merit special attention. It is not a mere half-hearted concession doled out out of expediency, but a considered affirmation of its *prāmāṇya* (mark the word!) as a valid source of knowledge leading to ātmajñāna. This gesture from a philosopher—a Sannyāsin at that!—to Erotics does, no doubt, look strange. But what can be a greater and nobler instance of universal vision and catholicity of spirit than this?

It is interesting to note that the underlying idea of employing Kāma as a decoy for alluring the aspirant to the higher realms of Dharma and Mokṣa is not altogether new. It is the basic motif on which the Buddhist philosopher-poet Aśvaghoṣa built his *Saundarananda*. This *mahākāvya* beautifully describes the conversion of his voluptuous cousin Nanda by Lord Buddha by first offering him the tempting prospect of the thrilling partnership of a bevy of divine beauties as the reward of renouncing things earth earthy. But later on, as Nanda grows spiritually mature, with his gradual advancement in *sādhanā*, he himself spontaneously realises the absurdity of his earlier infantile aspirations, rejects them once for all and forges ahead towards the Truth Eternal with unflinching faith and determination.

Aśvaghoṣa himself has made this point clear in the two concluding verses, wherein he has declared

that the choice of the love-motif and the medium of Kāvya for the dissemination of the Gospel was just a convenient contrivance for enticing even such persons who were epicureans by temperament to the paths of Peace, even as a bitter pill is coated with honey to make it palatable and acceptable. The world at large was devoted to sensual pleasures and was averse to Mokṣa. That was the reason why he opted for the fascinating medium of poetry to expound the Truth to the rank and file of the pleasure addicts who constituted the majority of the world. He had to speak to them in a language which they could understand. There was no escape from it. It was just Hobson's choice!

इत्येषा व्युपशान्तये न रतये मोक्षार्थगर्भा कृतिः
श्रोतॄणां ग्रहणार्थमन्यमनसां काव्योपचारात्कृता ।
यन्मोक्षात्कृतमन्यदत्र हि मया तत्काव्यधर्मात् कृतं
पातुं तिक्तमिवौषधं मधुयुतं हृद्यं कथं स्यादिति ॥

प्रायेणालोक्य लोकं विषयरतिपरं मोक्षात् प्रतिहतं
काव्यव्याजेन तत्त्वं कथितमिह मया मोक्षः परमिति ।
तद् बुद्ध्वा शामिकं यत् तदवहितमितो ग्राह्यं न ललितं
पांसुभ्यो धातुजेभ्यो नियतमुपकरं चामीकरमिति ॥[9]

Ācārya Sureśvara's preparedness to accomodate even the rank materialism of Vātsyāyana and to assign a place to the Lokāyatikas too—almost shunned as unworthy of being touched with a pair of tongs and tabooed as sacrilegious in religious circles!—in his universal scheme of philosophical

discipline is, no doubt, a glorious tribute to the dimensions of his syncretic spirit.

But his attitude towards Buddhism breathes this spirit in an even more remarkable measure. It provides the unmistakable index of the uniqueness of his syncretism. It is here that we see this syncretic spirit tempered by the largeness of his heart in all its fullness, unbounded in its width, unbridled in its vigour, unparallelled in its freshness, unbigoted in its sympathies, untainted by prejudices, unblemished by inhibitions and unrestrained by narrow loyalties. Before this extraordinary magnanimity of spirit towards a sworn adversary, even the accomodation shown to the Lokāyatikas pales into insignificance. With the Buddhists, Ācārya Sureśvara's syncretism crashes all conventional frontiers, opens up new horizons, sets new records and, indeed, makes history.

For a proper appreciation of this aspect of Ācārya Sureśvara's mental attitude towards Buddhism and what this must have meant to him in those days, it is necessary to look at it in its historical context and clearly comprehend the conditions under which he lived, preached and wrote. That indeed must have been an age of great tensions; not the political tensions of the modern age, but what may be called 'intellectual' or 'philosophical' tensions, when the protagonists of different philosophies waged intellectual wars, each school aspiring to overthrow the other and establish its own supremacy over the whole country. And in this philosophical war — if I might use this rather inept and paradoxical phrase — the

Advaitins and the Buddhists were the arch-combatants. That was the age when Kumārila Bhaṭṭa and Ācārya Śaṅkara posed a challenge to Buddhism and dealt the final and decisive blow to it, as a result of which the religion of Buddha had to seek asylum in foreign shores.

Students of Indian Philosophy are well aware that the followers of Buddha were the प्रधानमल्ल-s, whom the Mīmāṁsakas and Vedāntins of the age had to grapple with, in their philosophical duels. This explains why Kumārila Bhaṭṭa and Ācārya Śaṅkara are most uncompromising in their attitude towards Buddhism. As for Ācārya Śaṅkara, not only is he particularly vehement, when he criticises the different sects of Buddhism but he does not hesitate to cast serious aspersions upon even the genuineness of the motives. The following passage from the *Brahmasūtrabhāṣya*, in which he questions the very credentials of Buddha should suffice as an illustration:—

'सर्वप्रकारेण यथा यथाऽयं वैनाशिकसमयः उपपत्तिमत्त्वाय परीक्ष्यते तथा तथा सिकताकूपवद् विदीर्यत एव। ... ... अपि च बाह्यार्थ-विज्ञानशून्यवादत्रयम् इतरेतरविरुद्धम् उपदिशता सुगतेन स्पष्टीकृतम् आत्मनोऽसम्बद्धप्रलापित्वं प्रद्वेषो वा प्रजासु विरुद्धार्थप्रतिपत्त्या विमुह्येयुः इमाः प्रजाः इति। सर्वथापि अनादरणीयोऽयं सुगतसमयः श्रेयस्कामैरित्यभिप्रायः ॥[10]

The Buddhist philosophy, says Ācārya Śaṅkara, collapses like a well dug in sand, in spite of all honest efforts to prop it up with every possible aid of logic. By propagating the three mutually conflicting doct-

S. B. 7

tines of Realism, Idealism and Nihilism among his own disciples, Buddha had himself proved that either he was a person given to talk incoherent jargon or that, prompted by hatred for the people, he had deliberately propounded such mutually contradictory doctrines to hoodwink and confuse the innocent masses.

This apart, he looked upon the Sūnyavāda doctrine of the Bauddhas as unfit even for honest criticism and enquiry, and therefore discarded it as unworthy of consideration. His statement—
'शून्यवादिपक्षस्तु सर्वप्रमाणविप्रतिषिद्ध इति तन्निराकरणाय नादरः क्रियते'[11]
which is repeated *verbatim* in the *Bhāṣyas* on Brahmasūtra as well as *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, reflects his attitude very clearly. It looks as though he had an honest contempt for the Sūnyavāda doctrine and wanted it to be ignored altogether.

Bhaṭṭa Kumārila, who according to a tradition, had incarnated in the world for clearing it of the Buddhist religion and re-establishing the religion of the Veda in its pristine purity has also given vent to his animosity against Buddhism in a language which reveals the same uncompromising attitude towards the religion of Buddha. He goes to the extent of declaring that even the good things like ahiṁsā which were preached by Buddha should not be accepted in that form from him. The Purāṇas speak of Buddha and others as responsible for upsetting dharma in Kaliyuga and as such they deserved no credence. Even a noble gospel like ahiṁsā lost its utilitarian value when it got mixed up with the false

dharmas preached by Buddha, even as pure milk kept in a container of dog's skin ceased to be acceptable. The following is the relevant extract from his Tantra-vārtika :—

तथाऽतिक्रान्तवेदोक्तमर्यादाव्यवहारिणाम् ।
संवादिष्वपि वाक्येषु नेष्यते धर्महेतुता ॥

स्मर्यन्ते च पुराणेषु धर्मविप्लुतिहेतवः ।
कलौ शाक्यादयस्तेषां को वाक्यं श्रोतुमर्हति ॥

यथा कृतककर्पूरसुवर्णादिषु दीयते ।
यद्बीजं तदपि व्यक्तमग्राह्यत्वात् प्रलीयते ॥

तेन कर्मानुरूप्यसामान्यतो दृष्टार्थापत्तिबलात् तदभिप्रायकल्पितधर्माभासमध्यपतितं सन्मूलमप्यहिंसादि श्वदृतिनिक्षिप्तक्षीरवदनुपयोग्यविश्रम्भणीयं च तन्मात्रोपलब्धं भवतीत्यवश्यं यावत् परिगणितधर्मशास्त्रेभ्यो नोपलभ्यते तावदग्राह्यं भवति ।[12]

These two instances should suffice to give us an idea of the philosophical climate of the age in which Ācārya Sureśvara was ushered in. The exponents of the Vedic religion of the age had such obsessions about Buddhism that they refused to have any truck with it, let alone striking a compromise with it. It was at such a period that Ācārya Sureśvara appeared on the philosophical scene. It, therefore, redounds to his great credit that though he came in the wake of the two great philosophical giants Kumārila Bhaṭṭa and Ācārya Śaṅkara and though his thought was powerfully conditioned by their thinking, still he did not toe their line in this regard.

As against the avowed animosity of the philosophers of the age, Ācārya Sureśvara freely concedes that Buddha's real objective in declaring that all worldly objects were ephemeral (अनित्य) and void (शून्य) and were sources of misery (दुःख) was not to deny the existence of the Self but to prepare people for shedding their worldly desires and attachments. The ultimate idea of Buddha, says Ācārya Sureśvara, was not Nihilism (नैरात्म्य) but renunciation (त्याग). And, after all, renunciation of desire was "the be-all and the end-all"[13] of all spiritual life. Renunciation was the means by which the renouncer realised his Self. Interpreted thus, even Buddha's *Śūnyavāda* could serve as a stepping stone for *Ātmajñāna*.

Writes Ācārya Sureśvara—

"अनित्यदुःखशून्यत्वं पदार्थानां ब्रुवन् स्फुटम् ।
बुद्धोऽपि रागाद्युच्छित्तौ यतते नात्मनिह्नुतौ ॥

त्याग एव हि सर्वेषां मोक्षसाधनमुत्तमम् ।
त्यजतैव हि तज्ज्ञेयं त्यक्तुः प्रत्यक्परं पदम् ॥"[14]

These words of the Ācārya vibrating with warmth and unbounded sympathy for the doctrines of a confirmed opponent speak volumes of the universality of his philosophic vision. With his daring conception of such an Integral Philosophy, which could afford shelter to every manner of philosophical thinking, including even the Cārvāka and the Bauddha systems, under the roof of Advaita, Ācārya Sureśvara has given a clear lead in the direction of syncretistic thinking. So long as the funda-

mental doctrine of Advaita remained intact and the moorings of the system were safe he had nothing to quarrel with individual philosophical schools or even individuals adopting their own theories and hypotheses *(prakriyā)* to grasp the ultimate Truth. That was purely to be determined by individual inclinations or predilections and, obviously, there was unlimited freedom for every individual to dictate or to follow new lines of thought. What really mattered was the individual's comprehension of the ultimate Truth and hence there was no need to impose any curbs on the number of such secondary theories leading to the Truth.

"प्रक्रियानियमो नापि पुंव्युत्पत्तिप्रधानतः ।"[15]

Ācārya Sureśvara elucidates his point with a pertinent comparison drawn from every day empirical experience. A man born deaf comprehends the real nature of an object with the sole aid of its visual form (rūpa). A person congenitally blind does so with the sole aid of its audible form, namely, its names or the other appellations describing it. There are, besides, the normally constituted persons, whose perception of the object is based on both:—

"जातितो बधिरस्येह व्यक्तिः स्याद्रूपमात्रजा ।
जात्यन्धादेश्च नाम्नैव तथा चोभयथाऽप्यसौ ॥"[16]

The methods adopted for the realisation of the Eternal Truth must likewise be adapted to individual conditions. Hence Ācārya Sureśvara affirms that there is no conflict between philosophical sects and

sub-sects. All of them were equally good, so much so, that they could be allowed to multiply *ad infinitum.*

"यया यया भवेत् पुंसां व्युत्पत्तिः प्रत्यगात्मनि ।
सा सैव प्रक्रियेह स्यात् साध्वी सा चानवस्थिता ॥"[17]

The word 'अनवस्थिता' here deserves special notice. It is intended to emphasize that there could be no conceivable limit to the number of such secondary schools postulating divergent hypotheses and that they may really be endless.

It is noteworthy that Madhusūdana Sarasvatī, the great upholder of the syncretic spirit in a later age, singled out this particular verse from the huge *Bṛhadāraṇyakavārtika* for citation in his *Siddhāntabindu.*[18] Madhusūdana Sarasvatī, it is well-known, was one of the most illustrious among latter day Ācāryas of Advaita who engaged themselves in vigorous polemics with contemporary philosophers with a view to rescue Advaita from rival attacks. His citation of the above verse is, therefore, particularly significant inasmuch as it indicates that he subscribed to the view expressed therein and recognised a kindred spirit in Ācārya Sureśvara.

In fact, Madhusūdana Sarasvatī had a particular warmth for Ācārya Sureśvara and did hold him in special regard. Among the direct disciples of the Bhagavatpāda, he accorded the pride of place to Ācārya Sureśvara. In an interesting verse in the conclusion of *Siddhāntabindu,* he places Ācārya Sureśvara at par with Ācārya Śaṅkara himself. With a facile pun on the word *sūtra* (meaning both

'philosophical aphorism' and 'thread') he says in a light vein:—"I have no mind to extol Vyāsa for—Poor Soul!–he could not piece together all the philosophical tenets even though he was well equipped with *sūtras*. Hail, Śaṅkara! Hail, Sureśvara! These two could accomplish this feat of stringing together the entire gamut of philosophical thought in their works, although they had no *sūtras* with them."

न स्तौमि तं व्यासमशेषमर्थं सम्यङ् न सूत्रैरपि यो बबन्ध ।
विनापि तैः संग्रथिताखिलार्थं तं शङ्करं नौमि सुरेश्वरं च ॥ [19]

It may be observed *en passant*, that this supreme syncretism which seeks to integrate all philosophical thought and comprehend them all as a single unity—nay, which positively encourages multiplication of philosophical sects—has been reiterated in recent days by Swami Vivekananda. In a little known lecture delivered at California, the Swami is reported to have said with his usual fire, "The stronger the current, the more the whirlpools and eddies. Sects are not signs of decay, they are a sign of life. Let sects multiply till the time comes when everyone of us is a sect, each individual".[20]

It has already been pointed out that the syncretic spirit of Ācārya Sureśvara is almost revolutionary in its dimensions. In this, he towers above his great contemporaries and his even greater predecessors. It is an undeniable fact that even Ācārya Śaṅkara has not openly expressed himself anywhere in favour of such an unqualified compromise with the Buddhists or the Lokāyatikas. All the same, it would be far

from the truth to hastily conclude that Ācārya Sureśvara had promulgated a new creed which did not receive the sanction of his Master or that he had adopted an attitude that was at variance with that of his Master. To do so will be to place the Guru and the Śiṣya at cross purposes. Nothing could be more unjust to Ācārya Sureśvara than to say that he said or did something that did not rightly echo the master-mind of his Master. Whatever else he was or was not, he was, above all, a Gurubhakta *par excellence*. Gurubhakti was ingrained in the tradition of which he was a part. That is why in his adoration to his Guru, he glorified him as one who, in turn, adored *his* Guru (संचक्रुर्गुरवोऽनुवृत्तगुरवः).[21] Any attempt to glorify Sureśvara by crediting him with ideas or doctrines that were not Ācārya Saṅkara's or that he superseded his Guru in this or that respect may or may not please others. But I have no doubt at all in my mind that he himself would have looked upon it as blasphemous. It would, therefore, be reasonable to suppose that he must have imbibed this syncretic spirit and broad catholicity of outlook from Ācārya Saṅkara and the tradition that he represented.

Fortunately, we have evidence in the writings of Ācārya Saṅkara and Gauḍapāda to conclude that this syncretic spirit was not totally alien to their way of thinking. In his *bhāṣya* on the *Praśnopaniṣad*, Ācārya Saṅkara has expressly said it, *totidem verbis*, that in his philosophical scheme he had no quarrels with his compeers with reference to the *vyāvahārika* plane. His sole concern was with the *pāramārthika*

He would rather leave the disputes about the lower plane to others whose job it was to wrangle about them. The Sāṅkhyas, for instance, clashed with the Tārkikas on metaphysical issues and *vice versa.* Such philosophers, says Ācārya Śaṅkara were comparable to carnivorous animals preying on each other. In their fastidious attachment to their pet theories about Matter they lost hold of what really mattered, namely the Ultimate Reality. For his part, if at all he indulged a little in philosophical polemics with the Tārkikas, it was just to wean away the geniune seekers of Truth from their false metaphysics. Unlike the Tārkika, he did not indulge in disputations for their own sake.

This is the gist of Ācārya Śaṅkara's observations in the *Praśnopaniṣadbhāṣya,* which clearly set forth his attitude towards those who differed from the Advaitic standpoint. It would be wrong to think that the Tārkikas, in the restricted sense of 'followers of Nyāya-Vaiśeṣika', alone are meant here. The word Tārkika should be taken in its widest sense of 'philosophers who built their systems on Pure Reason'. Moreover, though the Tārkika has been singled out for specific mention, the remarks apply equally to other philosophers as well. Whatever that be, the spirit of syncretism is writ so large in these observations that it is impossible to miss it. And, what is more, the traditional verse quoted approvingly by Ācārya Śaṅkara at the end, which elevates the Vedāntin to a philosophic plane, where all differences and disputes vanish *in toto* can serve as a blazoning motto for the crown of Philosophical Syncretism.

Let us hear the ringing words of the Bhagavatpāda himself—

सांख्यास्त्वविद्याध्यारोपितमेव पुरुषे कर्तृत्वं क्रियाकारकं फलं चेति कल्पयित्वा आगमबाह्यत्वात् पुनस्ततस्त्रस्यन्तः परमार्थत एव भोक्तृत्वं पुरुषस्येच्छन्ति । तत्त्वान्तरं च प्रधानं पुरुषात् परमार्थवस्तुभूतमेव कल्पयन्तोऽन्यतार्किककृतबुद्धिविषयाः सन्तो विहन्यन्ते । तथेतरे तार्किकाः साङ्ख्यैः इत्येवं परस्परविरुद्धार्थकल्पनात् आमिषार्थिन इव प्राणिनोऽन्योन्यविरुध्यमानार्थदर्शित्वात् परमार्थतत्त्वाद् दूरमेवापकृष्यन्ते । अतः तन्मतमनादृत्य वेदान्तार्थतत्त्वम् एकत्वदर्शनं प्रत्यादरवन्तो मुमुक्षवः स्युरिति तार्किकमतदोषप्रदर्शनं किञ्चिदुच्यतेऽस्माभिर्न तु तार्किकवत् तात्पर्येण ।

तथैतदत्रोक्तम् —

विवदत्स्वेव निक्षिप्य विरोधोद्भवकारणम् ।
तैः संरक्षितसद्बुद्धिः सुखं निर्वाति वेदवित् ॥[22]

It is interesting to note that this universal syncretistic outlook is not the creation or discovery of Ācarya Sankara either. It appears to have been a part of the very tradition which Ācārya Sankara inherited and vivified. Ācārya Gauḍapāda, the Grand preceptor of Ācārya Sankara, has also spoken in the same strain in his *Kārikas* on the *Māṇḍūkya Upaniṣad*. Ācarya Gauḍapāda declares that it is only the Dvaitavādins who clashed with each other about their divergent doctrines, since they were settled once for all and they had to uphold them at all cost. On the other hand, the Advaitin had the advantage of looking upon Dvaita both ways. Hence there was nothing for him to quarrel about and no one to quarrel with.

"स्वसिद्धान्तव्यवस्थासु द्वैतिनो निश्चिता दृढम् ।
परस्परं विरुध्यन्ते तैरयं न विरुध्यते ॥

अद्वैतं परमार्थो हि द्वैतं तद्भेद उच्यते ।
तेषामुभयथा द्वैतं तेनायं न विरुध्यते ॥[23]

It is interesting to note that this spirit of syncretism, which Ācārya Sureśvara inherited from his great predecessors and which has been nurtured and nourished by succeeding generations of eminent *ācāryas*, survives today in the Advaitic tradition as an unbroken continuum. It is on record that in our own generation, Svami Sri Chandrasekhara Bharati, who adorned the pontifical seat of Sringeri till recently, exhorted a European *jijñāsu*, who wanted to embrace Hinduism, to give up the idea and continue as a devout Christian and convinced him with telling arguments, which it is neither possible nor necessary to go into here.[24] And the Christian visitor "who came to scoff" at Christianity "remained to pray"[25] in the Christian church! (Incidentally, can we ever hope that such wisdom will ever dawn on those, who are bent on proselytisation of the Hindus in India?) This is a truly fitting index of the survival of the spirit of Universal Syncretism, ingrained in the Advaitic tradition and ennobled by Ācārya Sureśvara, developing still newer dimensions, quite in tune with the *Zeitgeist*.

I conclude with the following triplet, as my humble homage to Ācārya Sureśvara, presenting the

central theme of the present article in a nutshell—

प्रत्ताच्छ्रीगौडपादान्निजगुरुचरणाच्छङ्कराचार्यतश्च
प्राप्तं यत् सामरस्यं श्रुतिमतशिखरं तत् स्वबुद्धया विविच्य ।
बौद्धं वात्स्यायनीयप्रभृति मतमिदं सर्वमैकात्म्यबोधे
सोऽगन्त्वं प्रयायादिति निगदितवान् यः सुरेशः स जीयात् ॥

शास्त्रं वात्स्यायनं यद् विषयसुखपरं पल्लवग्राहिबुद्धया
तद् भोगे दोषदृष्ट्या विदधदुपरतिं पर्यवस्येन्निवृत्तौ ।
इत्थं प्रामाण्यमस्याप्यलमुपगतवान् साम्यदृक्पुङ्गवो यः
आचार्यं श्रीसुरेशं श्रुतिहृदयविदं तं त्रिसन्ध्यं नमामि ॥

शून्यं दुःखं ह्यनित्यं जगदिदमखिलं प्राह बुद्धः पुरा यत्
तत्रापि त्यागमात्रं किल तदभिमतं नैव नैरात्म्यवादः ।
इत्थं मुख्ये विरोधिन्यपि शिवमतिधृत् प्राह यः सामरस्यम्
आचार्यं श्रीसुरेशं श्रुतिहृदयविदं तं त्रिसन्ध्यं नमामि ॥

FOOTNOTES

1. *Uttararāmacarita*, 2-7
2. *Kaṭhopaniṣad*, 1.3.14
3. In the *Sarvadarśanasaṅgraha*, Vidyāraṇya brings under the compass of a single work, all the sixteen major philosophical schools in an ascending order of evolution, commencing from Cārvāka and ending with Advaita Vedānta. This scheme of arrangement has since come to stay. Nīlakaṇṭha Dīkṣita, in his *Nīlakaṇṭhavijaya Campu speaks of*

"आवात्स्यायनतन्त्रम् आश्रुतिशिरःसिद्धान्तमुच्चावचा विद्या..." (1.8)

4. Vide the following introductory verse from *Siddhāntaleśasaṅgraha* —

प्राचीनैर्व्यवहारसिद्धविषयेष्वात्मैक्यसिद्धौ परं

सन्नह्यद्भिरनादरात् सरणयो नानाविधा दर्शिताः ।

5. His monumental work *Advaitasiddhi* places all the divergent doctrines propounded by different teachers in their proper perspective and demonstrates how all the conflicting views could be brought under the banner of Advaita in absolute harmony with its basic tenets.
6. *Bhāṣya* on *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, Anandasrama edition, 1939), 1.4.7 (p. 116)
7. There are statements in the Kāmaśastra itself in support of such an explanation. The following is from Ānandagiri's Commentary on the *Vārtika* verse already quoted (*Vārtika* on *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, Part II, p. 514)

धर्ममर्थं च कामं च प्रत्ययं लोकमेव च ।

पश्यन्नेतस्य तत्त्वज्ञो न च रागात् प्रवर्तते ॥

तदेतत् कुशलो विद्वान् धर्मार्थावनुपालयन् ।

नातिरागात्मकः कामी प्रयुञ्जानः प्रसिध्यति ॥

8. *Vārtika* on Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, Part II, 1, 408-409 (p. 513-514)

9. *Saundarānanda*, 18 . 63–64
10 *Bhāṣya* on the sūtra सर्वथानुपपत्तेश्च (2 . 2 . 32)
11. *Bhāṣya* on the *sūtra* क्षणिकत्वाच्च (2 . 2 . 31) and *Bhāṣya* on *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 4 . 3 . 7 (p. 577)
12. *Tantravārtika* on *adhikaraṇa* 1 . 3 . 3 (p 203, Anandasrama edition, part I, 1929)
13. Shakespeare's *Macbeth*, Act. I Sc. 7
14. *Vārtika* on *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, Part II, 1 . 410-411 (p 514–515)
15. *ibid.*, 1 . 401
16. *ibid.*, 1 . 399
17. *ibid*, 1 . 402
18. Vide the following from *Siddhāntabindu* (Commentary on śloka 1) —

ननु वस्तुनि विकल्पासंभवात् कथं परस्परविरुद्धमतप्रामाण्यम् ? तस्मात् किमत्र हेयं किमुपादेयमिति चेत्, न। क एवमाह वस्तुनि विकल्पो न संभवतीति? स्थाणुर्वा पुरुषो वा राक्षसो वेत्यादिविकल्पस्य वस्तुन्यपि संभवात । ... ... एवं वेदान्तेषु सर्वत्रैवंविधविरोधे अयमेव परिहारः। तदाहुर्वार्तिककारपादाः — यया यया भवेत पुंसां ....

(pp. 118–129 of Kumbakonam edition by Harihara Sastri, 1893)

19. *ibid.*, (commentary of śloka 10), p. 211.
20. 'An unpublished lecture of Swami Vivekananda' *Vedanta Kesari*, Madras, January, 1945
21. *Vārtika* on *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, Part I, Introductory verse 2.
22. *Praśnopaniṣadbhāṣya*. pp. 65–66 (Anandasrama edition, 1932)
23. *Māṇḍūkyakārikā*, *Advaitaprakaraṇa*, 17–18.
24. Interested readers may read *From my Master's lips* by R. Krishnaswami Iyer.
25. *Deserted Village*, Goldsmith's Selected Works — Published by Rupert Hart-Davis, London 1950, p. 612.

KANNADA



ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ
ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಎಂದು ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ
ಅವಿರೋಧದೃಷ್ಟಿ

ಶ್ರೀ ಶೃಂಗೇರಿ ದಕ್ಷಿಣಾಮ್ನಾಯ ಪೀಠದ ಪ್ರಥಮ ಗುರುಗಳಾಗಿ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ದ್ವಿಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸಿ, ಉಜ್ಜ್ವಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೀರ್ತಿಯಿಂದ ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ್ದ, ಭಗವತ್‌ಪಾದರ ಪ್ರಥಮ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ತಾವು ರಚಿಸಿದ ಹನ್ನೆರಡುಸಾವಿರ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ವಿಸ್ತಾರಗೊಂಡಿರುವ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಭಾಷ್ಯ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿಶಾಲ ದೃಷ್ಟಿ ಅಥವಾ ಸಮದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಕರುಣಿಸಿರುವರು. ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ನಮ್ಮ ಅಖಿಲ ಭಾರತದಲ್ಲೆ ಆಯಾಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೆರೆದಂಥ ಆಸ್ತಿಕ ನಾಸ್ತಿಕಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಪಂಥವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಎಲ್ಲಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ತನ್ನತನ್ನ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಲಿದ್ದರೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಾಮರ್ಶಿಸುವಾಗ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಸಂಸಾರ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ದೂರವಾಗಿಸುವ ನಿವೃತ್ತಿಮಾರ್ಗವನ್ನು, ಆ ಮೂಲಕ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನೂ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವಿರೋಧವಾಗಿಯೆ ಬೋಧಿಸುವ ಉದ್ದೇಶಮಾಡಿವೆ. ಮಾನವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಜವಾಗಿಯೆ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವವರಾದುದರಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಪರಮ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರದೆ ನಿವೃತ್ತಿ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲೇ ಪರಮ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವುದರಿಂದಲೆ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿರುವುದೆಂದು – ಉಪದೇಶಿಸಿರುವರು.

ಬೃ - ವಾರ್ತಿಕ — ಯದರ್ಥಂ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಾಣಾಂ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ರತಿ ವಿಸ್ತರಾ।
ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಾವತಾರಾರ್ಥಃ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಸಮುದ್ಯಮಃ
ವಿರೋಧಃ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಾಣಾಂ ಸ್ವಾಭಿಧೇಯವ್ಯಪೇಕ್ಷಯಾ
ನಿವೃತ್ತ್ಯರ್ಥೇಽವಿರೋಧಿತ್ವಾತ್, ಅತಏತತ್ ಸಮೀರಿತಮ್
ಸ್ವತ ಏವ ಯತಃ ಪುಂಸಾಂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಃ ಸ್ವಾರ್ಥಸಿದ್ಧಯೇ
ತತ್ರಾನುವಾದಿ ಶಾಸ್ತ್ರಂ ಸ್ಯಾತ್ ನಿವೃತ್ತಾವೇ ವ ತನ್ಮತಿಃ ॥

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ "ಎಲ್ಲಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿಯೇ" ಎಂಬುದಂ ಹೇಗೆ ? ಒಂದುವೇಳೆ ಆಸ್ತಿಕ ದರ್ಶನಗಳು ಸಾಂಖ್ಯ, ವೈಶೇಷಿಕ, ನ್ಯಾಯ, ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸೆ, ಉತ್ತರ ಮೀಮಾಂಸೆ ಎಂಬುವ ಷಡ್‌ದರ್ಶನಗಳೂ ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವಾದಿ ಷಣ್ಮತಗ್ರಂಥಗಳೂ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಯೆಂದರೆ ನಾವು ಒಪ್ಪಬಹುದು,

ಆದರೆ ನಾಸ್ತಿಕ ದರ್ಶನಗಳೆಂದು ಹೇಳುವ ಚಾರ್ವಾಕ, ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಮುಂತಾದವು ಹೇಗೆ ವೈದಿಕ ಪಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಅದ್ವಿತೀಯ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗುವುವು? ದೇಹಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಆತ್ಮವೆಂಬುದನ್ನು ಚಾರ್ವಾಕ ದರ್ಶನವು ಒಪ್ಪದು, ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನವು ಸ್ಥಿರವಾದ ಈಶ್ವರ, ಅಥವಾ ಆತ್ಮವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪದು, ಜೈನದರ್ಶನವು ವೇದವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ದೇಹ ಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳ ಸಾವಯವವಾದ ಆತ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಸುರೇಶ್ವರರು "ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿಯೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಹೇಗೆ ಸಂಗಂತ; ಎಂಬೀ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ನಾವು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗುವುದು.

ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮತತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಚಾರ್ವಾಕದರ್ಶನವೆಂಬುವ ಪ್ರಥಮ ಸೋಪಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಲನ್ನು ಇರಿಸಿಯೆ ಮುಂದು ಮುಂದಿನ ಸೋಪಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಲನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಇಡುತ್ತಾ ಹೋಗಬೇಕು. ಈ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೆ "ಚಾರ್ವಾಕ ದರ್ಶನವನ್ನು" ಮಾಧವರು ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಬರೆದು—ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಂಕರದರ್ಶನವನ್ನು ಬರೆದು ಮುಗಿಸಿರುವರು. ಪೂರ್ವ ಪೂರ್ವ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಪಾತವಿಲ್ಲದೆ ವಿವೇಕಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ದೋಷದರ್ಶಿಯಾಗಿ ಉತ್ತರೋತ್ತರ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾಹೋಗಿ, ಅಂತಿಮ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಯೆನಿಸಿದ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಶಾಂಕರ ದರ್ಶನವನ್ನು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅವಲಂಬಿಸ ಬೇಕಾಗುವುದು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯ.

ಆತ್ಮ – ಅನಾತ್ಮ ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡುವವರು ಪ್ರಥಮದಲ್ಲಿ ದೇಹವೇ ಆತ್ಮ ವೆಂಬೀ ಚಾರ್ವಾಕ ದರ್ಶನವನ್ನವಲಂಬಿಸದೆ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ? ಒಬ್ಬ ಕುಟುಂಬಿಯು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ, ಮಕ್ಕಳು, ಮಿತ್ರರು, ಮುಂತಾದವರಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಮಮತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಯಿಸಿಕೊಂಡು, ಅವರ ಸಾವು ನೋವುಗಳು, ಸುಖ ದುಃಖಗಳು ಇವುಗಳಿಂದ ಕುಟುಂಬಿಯಾದವನು ದಿನವೂ ತೊಳಲುತ್ತಾ ಇರುವುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧ ವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ತನ್ನ ಆತ್ಮಕ್ಕೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದ ಬಾಹ್ಯ ಪುತ್ರಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ಭಾವನೆ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಯಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವನು. ಇದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ತೈತ್ತರೀಯ ಶ್ರುತಿಯು ಅನ್ನಮಯಾದಿ ಪಂಚಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಅನ್ನಮಯ ದೇಹವೇ ಆತ್ಮ ವೆಂದು ಉಪವೇಶಿಸಿರುವುದು. ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಪೂರ್ವ ಪೂರ್ವಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷ ವನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅರಿಯುತ್ತಾ ಪಂಚಕೋಶಗಳಿಗೂ ಬೇರ್ಪಟ್ಟ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ರೂಪವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮವೆಂದು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುವುದಷ್ಟೆ. ಈ ಶ್ರುತಿಯ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಂತೆಯೇ ಮಾಧವರು ಚಾರ್ವಾಕ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯಾತ್ಮದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ದೇಹವೇ ಆತ್ಮವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವರು.

ಅದರಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಚಾರ್ವಾಕ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ನಿಂತು, ದೇಹಾತ್ಮ ಬೋಧೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಅಸ್ಥಿರತ್ವವನ್ನು ಕಂಡು, "ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಮೇಕಂ ಚಾರ್ವಾಣ" ಎಂಬುವ

ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣವೊಂದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ದೂರೀಕರಿಸಿ, ಅನುಮಾನ, ಶಬ್ದ, ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ದೇಹಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ಆತ್ಮನಿರುವನೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾಗುವುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೊಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು – ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳೂ ಅಪ್ರಮಾಣ, ಸ್ವರ್ಗ ನರಕಗಳಾಗಲಿ ಪಾಪ ಪುಣ್ಯಗಳಾಗಲಿ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಇದೆಲ್ಲ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಚಾರ್ವಾಕ ದರ್ಶನವು ಇಹಲೋಕ, ಇಲ್ಲಿಯಭೋಗ ಇದೇ ಸತ್ಯ ಇನ್ನೊಂದಿಲ್ಲವೆಂತಾ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾ ನಮಗೆ ಸ್ವರ್ಗದ ಆಸೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ಅದರ ಸಾಧನವಾದ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಬಾರದಂತೆಮಾಡಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಆದಕಾರಣ ಈ ದರ್ಶನವೂ ನಿವೃತ್ತಿ ಪರ. ಕ್ರಮೇಣ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧಕ.

ಇದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಚಾರ್ವಾಕ ದರ್ಶನದ ತಳಹದಿಯಿಂದಲೆ ಇಹಲೋಕದ ಭೋಗಿಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಭೋಗ ವಿಚಾರವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಕಾಮ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಸಹ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನಿವೃತ್ತಿಪರವಾಗರುವುದೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರರು ಇನ್ನೊಂದುಕಡೆ ಬೋಧಿಸಿರುವರು–

ಅಪಿ ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನಾದೀನಾಂ ಶಾಸ್ತ್ರಾಣಾಮುಕ್ತಹೇತುತಃ ।
ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಮವಿರುದ್ಧಂಸ್ಯಾ ದೈಕಾತ್ಮ್ಯ ಜ್ಞಾನಜನ್ಮನೇ ॥

ಇದರ ಅರ್ಥ — ಇತರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಂತೆಯೆ ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನಾದಿ ಕಾಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ನಿವೃತ್ತಿ ಪರವಾಗಿದ್ದು ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯು ಅವಿರೋಧವಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ?

ಪ್ರವರ್ತಮಾನಃ ಪುರುಷಃ ಶಾಸ್ತ್ರೋದ್ದೀವಿತ ವರ್ತ್ಮನಾ
ಪ್ರವೃತ್ತಿವಿಷಯಂ ದುಷ್ಟಂ ದೃಷ್ಟ್ವಾತೋ ವಿನಿವರ್ತತೇ ॥

ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾದ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಭೋಗದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದರೂ ಭೋಗದ ವಿಷಯವನ್ನು ದೋಷಯುಕ್ತವೆಂದು ಕಂಡು ಅದರಿಂದ ಹಿಂತಿರುಗುತ್ತಾನೆಂದು ಇದರ ಸಂಕ್ಷೇಪಾರ್ಥ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ "ಧರ್ಮಾವಿರುದ್ಧೋಭೂತೇಷು ಕಾಮೋಽಸ್ಮಿ ಭರತರ್ಷಭ" ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಉಪದೇಶಿಸಿದಂತೆ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದ ಸ್ವದಾರನಿರತನಾಗಿದ್ದು ನಿಯಮದಿಂದ ಅನುಭವಿಸುವ ಕಾಮವು ಭಗವಂತನ ಅಂಶದಂತೆ ಪೂಜ್ಯವೆನಿಸುವುದು. ಅನಂತರ ಜನ್ಮ ಮೃತ್ಯು ಜರಾ ವ್ಯಾಧಿ ದುಃಖ ದೋಷಾನುದರ್ಶನಂ ಎಂದು ಗೀತೋಕ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭೋಗವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪದೇ ಪದೇ ದೋಷವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತಿಹೊಂದಿ ಅವುಗಳಿಂದ ದೂರವಾಗಬಹುದು. ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಕಾಮಶಾಸ್ತ್ರವೂ ನಿವೃತ್ತಿ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯಾಗಿದೆ.

ಬೌದ್ಧಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲೂ "ಸರ್ವಂ ದುಃಖಂ ದುಃಖಂ, ಸರ್ವಂ ಕ್ಷಣಿಕಂ. ಸರ್ವಂ ಶೂನ್ಯಂ ಶೂನ್ಯಂ" ಎಂಬೀಬಗೆಯಾಗಿ ಎಂದು ಬುದ್ಧನು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವುದು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಇರುವ ರಾಗವು (ಆಸೆಯು) ಹೋಗಿ ವೈರಾಗ್ಯವೇ ಹುಟ್ಟಲೆಂಬ

ಉದ್ದೇಶದಿಂದ, ಸರ್ವವು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದಾಗಲಿ. ಶೂನ್ಯವೆಂತಾಗಲೀ ಉಪದೇಶಿಸಿರುವುದು. ಆತ್ಮನೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲ, ಹೀಗೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರರು —

ಅನಿತ್ಯದುಃಖಶೂನ್ಯತ್ವಂ ಪದಾರ್ಥಾನಾಂ ಬ್ರುವನ್‌ಸ್ಫುಟಂ
ಬದ್ಧೋऽಪಿ ರಾಗಾದ್ಯುಚ್ಛಿತ್ತ್ಯಾ ಯತತೇ ನಾತ್ಮವಿನ್ನುತೌ ॥

ಪ್ರಪಂಚತ್ಯಾಗವೇ ಉತ್ತಮವಾದ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ, "ಆತ್ಮಾರ್ಥೆ ಪೃಥಿವೀಂ ತ್ಯಜೇತ್" ಎಂದು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಪೃಥಿವಿಯನ್ನು ತ್ಯಜಿಸು, ಅದರ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಬಿಡು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಈ ತ್ಯಾಗಮಾಡಿದವನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ ಎಂಬುವ ಪರಮಾತ್ಮ ಪದವಿಯು ಲಭಿಸುವುದೆಂದು ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಹೇಳಿರುವರು —

ತ್ಯಾಗ ಏವ ಹಿ ಸರ್ವೇಷಾಂ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನ ಮುತ್ತಮಮ್
ತ್ಯಜತ್ಯೈವಹಿ ತಜ್ ಜ್ಞೇಯಂ ತ್ಯಕ್ತುಃ ಪ್ರತ್ಯಕ್ ಪರಂಪದವು" ॥

ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬುದ್ಧನು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯಹೊಂದಿ ಅದರಿಂದ ಮುಮುಕ್ಷುವು ನಿವೃತ್ತಿಹೊಂದಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲೆಂದೇ, ಸರ್ವವೂ ಶೂನ್ಯ. ಕ್ಷಣಿಕ ದುಃಖಮಯ. ಎಂಬೀಬಗೆಯಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಿದ್ದು. ಅದರಿಂದ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನವು ನಮಗೆ ಅವಿರೋಧವಾಗಿದೆ,

ಈ ಮೇಲಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸಿ ಆನಂದಗಿರಿಗಳು ವಾರ್ತಿಕಗಳಿಗೆ ವಿವರಣೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವರು, ಟೀಕೆಯಿಂದಲೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು,

ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮಸಾಧನೆಯನ್ನು ಅರಿತ ಗೌತಮ ಬುದ್ಧನು ರಾಜ್ಯ ಸರ್ವಸ್ವವವನ್ನೂ ತ್ಯಾಗಮಾಡಿ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗಿ ಹೊರಗೆ ಬುದು ಏಕಾಂತ ನಿವಾಸ ಮಾಡಿದನು.

"ಅಹಂ ಮಮ" ಎಂಬುದು ಹೋದ ವಿನಹ ಯಾರಿಗೂ ಮುಕ್ತಿಯಿಲ್ಲವೆಂಬು ಧನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅರಿತ ಕ್ಷಣಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿ (ಬೌದ್ಧನು) ಅಹಂ ಎಂಬುದನ್ನು ಕ್ಷಣಿಕ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅದರ ಸ್ಥಿರತ್ವವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದನು, ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಅಹಮ್, ಎಂಬುವ ಜೀವಭಾವದ ಸತ್ಯತಾಬುದ್ಧಿಯುಹೋಗಿ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಅಹಂಕಾರಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯೆನಿಸಿದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅರಿವಿಗೆ ಇದು ಸಹಾಯಕವಾಗಿಯೆ ಇರುವುದು. ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಹಾಯುಕವಾಗಿ ಈ ದರ್ಶನವು ನಮಗೆ ಅವಿರೋಧ ವಾಗಿಯೇ ಇದೆ.

ಇದರಂತೆಯೆ ಜೈನಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸ್ಯಾದ್ವಾದದಿಂದ ಅಂದರೆ, ಸತ್ತೂ, ಅಸತ್ತೂ ಇತ್ಯಾದಿ ರೂಪಗಳಿಂದ ಅನೇಕ ವಿರುದ್ಧರೂಪವಾಗಿರುವುದೆಂದು ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟು ಬ್ರಹ್ಮದಂತೆ ಸತ್ತೇ ಅಲ್ಲ, ತುಚ್ಛದಂತೆ ಮೊಲದ ಕೊಂಬಿನಂತೆ ಅಸತ್ತೆ ಅಲ್ಲ— ಈಬಗೆಯಾಗಿ ಏಕರೂಪದದಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರಪಂಚ ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಮಾಡಿತು. ಅದ

ರಿಂದ ಜೈನಸಿದ್ಧಾಂತ ಈ ಜಾತಿಯ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಆಸೆ ರಾಗ ಇಡಲು ಅವಕಾಶಕೊಡದೆ ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ದೂರವಾಗಿರಲು ಸಹಾಯಮಾಡಿದೆ.

ಇದರಂತೆಯೆ ನ್ಯಾಯ, ವೈಶೇಷಿಕ – ಎಂಬುವ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಸಹ ನಿವೃತ್ತಿ ಪರವಾಗಿವೆ, ವೇದಾಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಸಹಕರಿಸಿವೆ, ಯದ್ಯಪಿ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಪ್ರಪಂಚ ಸತ್ಯ. ಆತ್ಮಸತ್ಯ, ಈಶ್ವರಸತ್ಯ, ಈ ಭೇದಗಳೂ ಸತ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ದೂರವಾಗಿವೆ. ಆದರೂ ನಾವು ವೇದಾಂತಾವಲಂಬಿಗಳಾಗಿ ಈ ಭೇದವನ್ನು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ನಮಗೆ ವಿರೋಧ ವಾಗಿಲ್ಲ, ಸತ್ಯತೆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವಿರೋಧ, ಅನಿವಾರ್ಯ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಏಳಾಗಿಯೂ, ಹದಿನಾರಾಗಿಯೂ ಮತಭೇದದಿಂದ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಅನಾತ್ಮ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಆತ್ಮ, ಈಶ್ವರವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ, ವೇದಾಂತದ ತತ್ವಪದಾರ್ಥ ವಿವೇಕವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದೆ. ಅನಾತ್ಮವಾದ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ದೂರವಾಗಲು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಸಹಕಾರಕೊಟ್ಟಿವೆ,

ಸಾಂಖ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರವಂತೂ ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಹತ್ತಿರವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷರ ಅವಿವೇಕದಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷರ ವಿವೇಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಅದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದೆ, ಈ ಶಾಸ್ತ್ರ, ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತ ಅವ್ಯಕ್ತವೆಂಬೀ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ದೂರನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅರಿವಿಗೆ ಸಹಕಾರವನ್ನು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ನೀಡಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತ ಅವ್ಯಕ್ತಗಳೆರಡೂ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಕ್ಷರ ಅಕ್ಷರಗಳು, "ಕ್ಷರಃ ಸರ್ವಾಣಿ ಭೂತಾನಿ. ಕೂಟಸ್ಥೋಽಕ್ಷರ ಉಚ್ಯತೇ, ಉತ್ತಮಃ ಪುರುಷಸ್ತ್ವನ್ಯಃ ಪರಮಾತ್ಮೇತ್ಯುದಾಹೃತಃ" ಎಂದಂತೆಯೆ ಕ್ಷರಾಕ್ಷರ ಪ್ರಪಂಚಾತೀತವಸ್ತು, ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮ ಪರಮಾತ್ಮ; ಈ ಆತ್ಮವು ಸಾಂಖ್ಯರಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯರೂಪವು ಮತ್ತು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದುದು, ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಭಿನ್ನವಾಗಿರದೆ ಇದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಶುದ್ಧ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದರೂಪವಾಗಿ ಅದ್ವಿತೀಯವಾಗಿರುವುದು ಅಷ್ಟೆ, ಭೇದ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ. ಇಂತಹ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಹಕರಿಸಿದೆ.

ಇದರಂತೆಯೆ ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರವೂ ನಿವೃತ್ತಿಪರವಾಗಿದ್ದು ಕ್ರಮಶಃ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳನ್ನು ಇಳಿಸಿದೆ. ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿ ದೋಷಗಳಿಂದ ದೂರ ನಾದ ಅಂದರೆ ಸಂಸಾರಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದ ಪುರುಷನೇ ಈಶ್ವರ ಎಂದು "ಕ್ಲೇಶಕರ್ಮವಿಪಾಕಾಶಯೈರಪರಾಮೃಷ್ಟಃ ಪುರುಷವಿಶೇಷ ಈಶ್ವರ" ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದೆ. ಇದೂ ಸಹ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನದಾಗಿ ಒಂದು ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದೆ ಇರುವುದೆಂದು ತೋರಿಸಿದಂತೆ ಇದೆ. ಈಶ್ವರನನು ಉಪಾದಾನ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣವೆಂತಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪಿರುವುದಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮ

ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮಿಕಾರಣವಲ್ಲವೆಂತ ತಿಳಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ತತ್ವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಿಣಾಮಿಯಲ್ಲವೆಂಬುವ ಮಾತು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬೋಧಿಸಿರುವುದು ತತಪದಾರ್ಥ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಸಹಾಯ ವಾಯಿತು. ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿ ನಿರೋಧವೇ ಕೈವಲ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೆಂತ ಹೇಳಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿದ್ದರೂ ವೇದಾಂತಿಗಳ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯವಿಷಯಗಳಿಂದ ದೂರವಾಗಿ ಚಿತ್ತವು ಅಂತರ್ಮುಖವಾಗಿದ್ದು ಪರಮಾತ್ಮ ಚಿಂತೆಯಲ್ಲಿ ಮಗ್ನವಾಗಿ ತತ್ವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಈ ಯೋಗವು ಸಹಕಾರಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿ ನಿರೋಧ ವೆಂಬುದನ್ನು, ಪರಮಾತ್ಮನ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಳಿದ ಅನಾತ್ಮಚಿಂತೆಯನ್ನು ನಿರೋಧಿಸುವ ಯೋಗ ಎಂಬುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವೇದಾಂತವೂ ಒಪ್ಪುವುದು, ಇದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ದೂರವಾಗಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಸಹಕರಿಸಿದೆಯಾದಕಾರಣ ನಮಗೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ.

ಹೀಗೆಯೆ ಪೂರ್ವ ಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಧರ್ಮ (ಕರ್ಮ) ಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಆತ್ಮ — ಈಶ್ವರ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಕೊಡದೆ, ಧರ್ಮ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಥಮ ಸೋಪಾನವಾದ ನಿಷ್ಕಾಮಕರ್ಮಗಳಲ್ಲೆ ತೊಡಗುವಂತೆಮಾಡಿ, ಕ್ರಮವಾಗಿ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿ, ವೈರಾಗ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಾಯವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರವು (ನಿಷ್ಕಾಮ ಕರ್ಮ ಪ್ರವರ್ತನೆಯೆಂಬುವ) ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದರೂ ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಫಲಕಾಮನೆಯಿಲ್ಲದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಸಹ ನಿವೃತ್ತಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿರುವುದಾದಕಾರಣ ಒಂದು ಬಗೆ ನಿವೃತ್ತಿ ಮಾರ್ಗವನ್ನೆ ಬೋಧಿಸಿದಂತಾ ಯಿತು; ಪರಕಾಮನೆಯಿಲ್ಲದೆ ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕವೆಂಬುವ ಕರ್ತವ್ಯ ಕರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠನಾದ ಕರ್ಮಯೋಗಿಯೂ ನಿವೃತ್ತಿ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿರುವ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗೆ ಸಮಾನ ಎಂದು ಗೀತೆಯೂ ಬೋಧಿಸಿರುವುದು —

"ಅನಾಶ್ರಿತಃ ಕರ್ಮಫಲಂ ಕಾರ್ಯಂ ಕರ್ಮ ಕರೋತಿಯಃ
ಸ ಸನ್ಯಾಸೀ ಚ ಯೋಗೀಚ ನ ನಿರಗ್ನಿರ್ನಚಾಕ್ರಿಯಃ" ॥

ಎಂದು. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯು ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರೂ ಅದರ ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಅದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ ಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಕರ್ಮ ಜ್ಞಾನಗಳ ಸಂಬಂಧ ಅಥವಾ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಗೀತೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಂಡಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕರ್ಮ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಜೈಮಿನಿಗೂ ಸಂಮತವಾಗಿ ತೋರುವುದು — ಗೀತೆ – "ಸ್ವಕರ್ಮಣಾ ತ ಮಭ್ಯರ್ಚ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಂ ವಿಂದತಿ ಮಾನವಃ॥ ಎಂಬುದೂ" ಸ್ವಸ್ವೇ ಕರ್ಮಣ್ಯಭಿರತಃ ಸಂಸಿದ್ಧಿಂಲಭತೇ ನರಃ ॥ ಈ ಗೀತೆಯೂ

ಈಶ್ವರ ಪ್ರೀತಿಯಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವ ತನ್ನ ತನ್ನ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಮೋಕ್ಷವನ್ನೂ ಹೊಂದುವನೆಂದು ಹೇಳಿ, ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿ ದೋಷಗಳನ್ನು ಕಳೆಯುವ ಅಥವಾ ಪಾಪವನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸುವ ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರ. ಇದರಂತೆ ಇತರ ಧಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು. ಈ ಎಲ್ಲವೂ ನಿವೃತ್ತಿಪರವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವೇ ಇಲ್ಲ.

ಇದರಂತೆಯೆ ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವಾದಿ ಆಗಮಗಳೂ ಸಹ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗವನ್ನು ವಿವಿಧವಾಗಿ ಬೋಧಿಸಿ, ಶಿವ, ವಿಷ್ಣು ಮುಂತಾದ ಉಪಾಸನೆಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಧ್ಯಾನಮಾರ್ಗದ ದ್ವಿತೀಯ ಸೋಪಾನದಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿ ಏಕಾಗ್ರತೆಗಳನ್ನು ಲಯಮಾಡುತ್ತಾ ಕ್ರಮೇಣ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಆತ್ಮತತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವುದರಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ವಿರುದ್ಧ ಮತಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದೆ ಸಹಕಾರಕೊಟ್ಟಿದೆಯೆಂದುಕಾರಣ ಎಲ್ಲಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಸುರೇಶ್ವರರು ಹೇಳಿದಂತೆ ನಿವೃತ್ತಿ - ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ ಪರವಾಗಿವೆ ಯೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ.

ಇದರಂತೆಯೆ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಗೀತ, ನೃತ್ಯ, ನಾಟ್ಯ ಮುಂತಾದ ಇತರ ಕಲೆಗಳೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಸಹ, ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಭೋಗಿಗಳಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿ ಮೆರೆಯುವಂತೆಮಾಡಿದ್ದರೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಖರ್ಜೂರವನ್ನು ತಿನ್ನುವನಿಗೆ ಅದರಲ್ಲೂ ಬೇಸರಿಕೆ ಉಂಟಾಗುವಂತೆ ಕಲೆಗಳಲ್ಲೂ ಬೇಸರಿಕೆ ಉಂಟುಮಾಡಿ, ದೋಷ ದರ್ಶನದಿಂದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತಿಯನ್ನೆ ಉಂಟುಮಾಡಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಕಡೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಮಾಡುವುವು.

ಈ ರೀತಿ ಸಕಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವಿರೋಧವಾಗಿ ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ತೋರಿಸಿ ಕರುಣಿಸಿರುವುದು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ಪರಮಭಾಗ್ಯವಿದು. ಇದರಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಾದಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವೈಷಮ್ಯ ತೋರದೆ ನೆಮ್ಮದಿಯಾಗಿ ಶಾಂತವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡು ಶ್ರೇಯೋಭಾಗಿಗಳಾಗುವಂತೆ ಭಗವತ್ಪಾದರೂ, ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ ನಮಗೆ ಪೂರ್ಣಾನುಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡಲೆಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಪಂಡಿತಪ್ರವರ ವಿದ್ವಾನ್ ಕೆ. ಕೃಷ್ಣಜೋಯಿಸ್
ವೇದಾಂತ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ
ಶಂಕರಮಠ, ಬೆಂಗಳೂರು.

ಉಭಯಭಾರತೀ

——

ರಾಗ; ಸರಸ್ವತೀ | ತಾಳ; ಚ॥ ತ್ರಿಪುಟ

ಮಂಡನ ಪಂಡಿತ ಸತಿಯೇ ಅತಿ
ಶೆಂಡನ್ನ ಪಂಡಿತಗೈವ ವಾಗ್ದೇವಿಯೆ ॥ ಪ ॥

ತಂಡ ತಂಡದಿ ಬರುವ ಎಡರುಗಳ ಪ್ರ
ಚಂಡ ವಿವೇಕದಿ ನೀಗಿಸುವ ಮಾತೆಯೆ ॥ ಅ ಪ ॥

ಯತಿಶಾಪದಿಂ ವಿಷ್ಣುಮಿತ್ರನಿಗೆ ಸತಿಯೂದೆ
ಚತುರತೆಯಿಂ ವಾದಗೈದೆ ಶಂಕರರಲ್ಲಿ
ಮತಿದಾತೆ ವಾಣಿಯು ಉಭಯಭಾರತಿಯು
ನುತಿಗೈವ ಭಾಗ್ಯವನೆನಗೆ ನೀಡಮ್ಮ ॥ ೧ ॥

ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳ ಅಭೀಷ್ಟವ ಸಲಿಸಿದೆ
ವಿದ್ವನ್ಮನೋನಿಲಯೆ ಶೃಂಗೇರಿಪುರವಾಸೆ
ಸುಧ್ವನಿ ಸುಗಾನ ಸುಮತಿ ವಿರಾಜಿಪ
ತದ್ವದನ ನಿನ್ನಯ ತಾಣ ಸರಸತಿಯೆ ॥ ೨ ॥

ತಾಮರಸದಳನೇತ್ರೆ ಕರುಣೆಯತೆ ತೋರೌ
ಹೈಮವಸನೆಯ ಸನ್ಮತಿಯಿತ್ತು ಸಲಹೌ
ಪಾಮರರ ಮೊರೆಯನ್ನು ನೀನಾಲಿಸೌ
ಪ್ರೇಮದಿಂದಲಿ ಎಮ್ಮ ಪರಿಪಾಲಿಸೌ ॥ ೩ ॥

ರಚನಗಾರ್ತಿ ; ಕೆ. ಬಿ. ಹೈಮಾವತಿ
ಸಂಗೀತ ಅಧ್ಯಾಪಕಿ
ವಾಣೀವಿಲಾಸ ಇನ್ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಟ್, ಬೆಂಗಳೂರು

ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಕೃತಿಗಳು

ಲೇಖಕರು: ಡಾ|| ಕೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಎಂ.ಎ., ಬಿ.ಟಿ., ಪಿಎಚ್.ಡಿ.
(ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಭಾಗದ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು. ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ)

ಆದಿ ಶಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರಿಗೆ ಗೃಹಸ್ಥ ಶಿಷ್ಯರೂ ಸಂನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮದ ಶಿಷ್ಯರೂ ಹೇರಳವಾಗಿದ್ದುದ್ದನ್ನು "ಶ್ರೀ ವಿದ್ಯಾರ್ಣವತಂತ್ರ" ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳೂ ಶಿಷ್ಯೋತ್ತಮರೂ ಆಗಿದ್ದು ಮಠಾಮ್ನಾಯಗಳ ಪ್ರವರ್ತಕರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದವರು ನಾಲ್ವರೇ. ಅವರು ಯಾರೆಂದರೆ — (1) ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯ, (2) ಪದ್ಮಪಾದಾಚಾರ್ಯ, (3) ಹಸ್ತಾಮಲಕಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು (4) ತೋಟಕಾಚಾರ್ಯ. ಇವರಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಈರ್ವರ ಕೃತಿರತ್ನಗಳೂ ಪ್ರಕರಣಗ್ರಂಥಗಳೂ, ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವುದರಿಂದ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಅವರ ಸ್ಥಾನ ಅಜರಾಮರವಾಗಿದೆ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೇ ಶೃಂಗೇರೀ ಮಠದ ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ನೇಮಕಮಾಡಿದ ಕೀರ್ತಿ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಭಗವತ್ಪಾದರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆಯಲು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೇ ಯೋಗ್ಯರೆಂದು ಗುರುಗಳು ಭಾವಿಸಿದರೂ ಮಿಕ್ಕ ಶಿಷ್ಯರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ — ಹಾಗು ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯಗಳಿಗೆ "ವಾರ್ತಿಕ" ವನ್ನು ಬರೆಯುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಶಿಷ್ಯಾಗ್ರೇಸರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿದರೆಂದು ವದಂತಿಯಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ "ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ" ಯೆಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಕರಣಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿ ಅದ್ವೈತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನೂ ಇತ್ತಿದ್ದಾರೆ, ಉಕ್ತ ಉಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯ ವಾರ್ತಿಕಗಳಲ್ಲದೆ "ಪಂಚೀಕರಣ" ಹಾಗು "ದಕ್ಷಿಣಾಮೂರ್ತಿಸ್ತೋತ್ರ" ಗಳೆಂಬ ಆಚಾರ್ಯರ ಲಘುಕೃತಿಗಳಿಗೂ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ "ವಾರ್ತಿಕ" ಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವುದರಿಂದ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದ "ವಾರ್ತಿಕಕಾರ" ರೆಂಬ ಬಿರುದು ಅವರಿಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿದೆ,

ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವಿದ್ವಾಂಸರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ; ಸಕಲ ವಿದ್ಯಾಪಾರಂಗತರೂ ಆಗಿದ್ದರು. "ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯಸ್ಮೃತಿ" ಗೆ ಅವರಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿರುವ "ಬಾಲಕ್ರೀಡಾ" ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಮುದ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಅದು ವಿಶ್ವರೂಪಾಚಾರ್ಯಕೃತವೆನ್ನಲಾಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರಾಯಃ ವಿಶ್ವರೂಪಾಚಾರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ನಾಮಾಂತರವೇ ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಎಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ "ಪರಾಶರಸ್ಮೃತಿ" ಗೆ ಮಾಧವಾಚಾರ್ಯ (—ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ) ರು ಬರೆದಿರುವ

"ಪರಾಶರ – ಮಾಧವೀಯ" ವೆಂಬ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕವನ್ನು ಉದಹರಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ವಿಶ್ವರೂಪಾಚಾರ್ಯರ ರಚನೆಯೆಂದೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ;

"ವಾರ್ತಿಕೇ ವಿಶ್ವರೂಪಾಚಾರ್ಯ ಉದಾಜಹಾರ —
ಆಮ್ರೇ ಫಲಾರ್ಥೇಽಇತ್ಯಾದಿಹ್ಯಾಪಸ್ತಂಬಸ್ಮೃತೇರ್ವಚಃ ।
ಫಲಭಾಕ್ತ್ವಂ ಸಮಾಚಷ್ಟೇ ನಿತ್ಯಾನಾಮಪಿ ಕರ್ಮಣಾಮ್ ॥"

ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಇವರ ಅಗಾಧ ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸುವ ಇನ್ನೂ ಎರಡು ಕೃತಿಗಳುಂಟು ;— (1) ಶ್ರಾದ್ಧಕಲಿಕಾ, (2) ವಿಶ್ವರೂಪಸಮುಚ್ಚಯ. ಆದರೆ ಇವು ಅಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆದಿಲ್ಲ. ಶಂಕರದಿಗ್ವಿಜಯಕಾರನಾದ ಮಾಧವ ಕವಿಯೂ ಕೂಡ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ವಿಶ್ವರೂಪನೆಂದೇ ಸಂಬೋಧಿಸಿರುವು ದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. (ಸರ್ಗ 3 ; ಪದ್ಯ – 1 – 36 ; 42)

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಐತಿಹ್ಯಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದ ನಾಮಧೇಯ — "ಮಂಡನಮಿಶ್ರ" ಎಂದು, ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ ರೊಡನೆ ವಾದಮಾಡುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅವರು ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟರ ಶಿಷ್ಯರೂ ಕರ್ಮ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಕರೂ ಎನಿಸಿದ್ದರು. ಅವರು ವಾದದಲ್ಲಿ ಪರಾಜಿತರಾಗಿ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಸಂನ್ಯಾಸದೀಕ್ಷೆ ವಹಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದ ಪುರಸ್ಕರ್ತ ರಾದರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಎಂದರೆ ಇವರ ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮವಾಸನೆಯ ಕಾರಣ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಇವರು ವಾರ್ತಿಕವನ್ನು ರಚಿಸಲು ತಕ್ಕವರಲ್ಲವೆಂದು ಕೆಲವರು ಶಿಷ್ಯರು ಭಾವಿಸಿದರಂತೆ. ಎಲ್ಲ ಶಂಕರ ದಿಗ್ವಿಜಯ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದರಿಂದ ಪಂಡಿತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಂಡನ -- ಸುರೇಶ್ವರರ ಏಕವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಗ್ರಾಹ್ಯವೆನಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ-ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ತುಂಬಾ ಸಂಶೋಧನೆಮಾಡಿ ಇವರು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ ಮಂಡನಮಿಶ್ರರು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನವರು. ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಬಹಳಷ್ಟು ಭೇದಗಳಿವೆ. ಹಿಂದಿನ ಅದ್ವೈತ ಗ್ರಂಥಗಳಾದ "ಸಂಕ್ಷೇಪಶಾರೀರಕ" ಮತ್ತು ಅದರ ಟೀಕೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮಂಡನ ಮತ್ತು ಸುರೇಶ್ವರರನ್ನು ಭಿನ್ನರೆಂದು ಬಗೆದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಡನರ ಅದ್ವೈತ ವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ಸುರೇಶ್ವರರ ವಾದವನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕಾರ" ರೆಂದೇ ಮಂಡನರನ್ನು ಸಂಬೋಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ "ನ್ಯಾಯಮಕರಂದ" ವನ್ನು ಬರೆದ ಆನಂದಬೋಧನು ಕೂಡ ಮಂಡನರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೂ ಸುರೇಶ್ವರರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾನೆ, "ನ್ಯಾಯರತ್ನದೀಪಾವಲಿ" ಯನ್ನು ಬರೆದ ಆನಂದಾನುಭವ ನೆಂಬುವನಂತೂ ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿಶ್ವರೂಪ, ಪ್ರಭಾಕರ, ಮಂಡನ, ವಾಚಸ್ಪತಿ,

ಸುಚರಿತಮಿಶ್ರರನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ವಿಶ್ವರೂಪನ ಸಂನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮ ನಾಮವೇ ಸುರೇಶ್ವರನೆಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಮದ್ರಾಸಿನ ದಿವಂಗತ ಎಸ್. ಕುಪ್ಪಸ್ವಾಮಿ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಮಂಡನ - ಸುರೇಶ್ವರರ ಭೇದವನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

"ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿ" ಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಂಡನರ ಅದ್ವೈತಪ್ರಾಕ್ರಿಯೆಗೂ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅದ್ವೈತ ಪ್ರಾಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೂ ಸಾಮ್ಯದ ಬದಲು ವೈಷಮ್ಯಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿವೆ ;—

'ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ' ಯಲ್ಲಿ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಮೂರು ಬಗೆಯ ಸಮುಚ್ಚಯವಾದಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದ ಬ್ರಹ್ಮದತ್ತನದೆಂದು 'ವಿದ್ಯಾಸುರಭಿ' ಯೆಂಬ ಟೀಕೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ (I. 67). ಎರಡನೆಯದೇ ಮಂಡನಮಿಶ್ರನದು. ಇದನ್ನು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ (IV, iv. 789-810) ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ" ಯಲ್ಲೂ ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ (III 88-93). ಮೂರನೆಯದು ಭೇದಾಭೇದವಾದಿಯಾದ ಭರ್ತೃ ಪ್ರಪಂಚನದು. ಎಲ್ಲರೂ ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳೇ ಆದರೂ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದಂತೆ ಕರ್ಮದ ಸಮುಚ್ಚಯವೂ ಶಕ್ಯವೇ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಭೇದವಿದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಂತೆ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ ಕೂಡ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಸಮುಚ್ಚಯವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪತಕ್ಕವರಲ್ಲ.

ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ ಅವರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮ ಮುನಿಗಳೂ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮೆರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದುದೆಂದರೆ 'ಮಾಯೆಯ' ಸ್ವರೂಪನಿರ್ವಚನ, ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪದ್ಮಪಾದರ ವಿವರಣೆಗೂ ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರ ವಿವರಣೆಗೂ ಸುರೇಶ್ವರರ ವಿವರಣೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವುಂಟು. ಏಕೈಕ ಪರಮಾರ್ಥ ವಸ್ತುವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನೇಕವಾಗಿ ಕಾಣಲು ಮಾಯೆ ಕೇವಲ "ದ್ವಾರ" ವೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಮಾಯೆಯ ಆಶ್ರಯ ಹಾಗು ವಿಷಯಗಳೆರಡೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಭ್ರಾಂತಿಗಳಿಗೂ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಇರುವುದಾದರೂ ಮಾಯೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ಘರದೆಯಂತೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸುರೇಶ್ವರರ ವಾದದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಸತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದರಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅವಧಾರಣೆಯೇ ಹೊರತು ಅವಿದ್ಯಾ ಪ್ರಕಾರಗಳ ವಿವೇಚನೆಯ ಮೇಲಲ್ಲ. ಇದನ್ನು "ಅಭಾಸವಾದ" ವೆಂದು ಉತ್ತರಕಾಲೀನ ಪ್ರಕರಣ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ 'ದಕ್ಷಿಣಾಮೂರ್ತಿ ಸ್ತೋತ್ರ' ವಿವರಣೆಗೆ "ಮಾನಸೋಲ್ಲಾಸ" ವೆಂದೂ ನಾಮಾಂತರವುಂಟು, ಇದರಲ್ಲಿ ಶೈವದರ್ಶನದ 36 ತತ್ವಗಳು,

ಚಾರ್ವಾಕಾದಿಗಳ ಮತ ನಿರಾಕರಣೆ – ಎಲ್ಲವೂ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವರು ಇದನ್ನು ಸುರೇಶ್ವರರ ಮೂಲಕೃತಿಯಲ್ಲವೆನ್ನುವುದುಂಟು.

ತೈತ್ತಿರೀಯ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ - ಈ ಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕಗಳ ಮತ್ತು ಪಂಚೀಕರಣ ವಾರ್ತಿಕದ ಮೇಲೆ ಆನಂದಗಿರಿಯೆಂಬುವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು ' ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ವಾರ್ತಿಕಸಾರ ' ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. " ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ " ಯ ಮೇಲೆ ನಾಲ್ಕೈದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳ ಉಪಲಬ್ಧವಿವೆ.

ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ವೇದಾಂತವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿ ಅದ್ವೈತ ವಿದ್ಯಾಪ್ರಸಾರದಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನಿಟ್ಟ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಣಿಕೆ ದೊಡ್ಡದು. ಅವರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಗುರುಭಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದ್ದಾರೆ.



ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿ

ಲೇಖಕರು: ಪ್ರೊ॥ ಎಸ್. ಎಸ್. ರಾಘವಾಚಾರ್, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

ಶ್ರೀ ಶಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರ ಶಿಷ್ಯ ಪಂಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ನತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು, ಇವರು ಆಚಾರ್ಯರ ಸಾಕ್ಷಾದನುಯಾಯಿಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥರಚನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವಗಳಿಸಿದವರು. ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳು ಇವರ ಕೃತಿಗಳೆಂದು ಪ್ರತೀತಿಯಿದ್ದರೂ, ಕೆಲವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವ ಸಂಶಯಕ್ಕೂ ಆಸ್ಪದವಿಲ್ಲದ ಗ್ರಂಥಗಳೆಂದರೆ 'ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕ'. 'ತೈತ್ತಿರೀಯ ಭಾಷ್ಯವಾರ್ತಿಕ' ಮತ್ತು 'ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿ.' ಎರಡು ವಾರ್ತಿಕಗಳೂ ಭಾಷ್ಯದ ಸಾಮಂಜಸ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನೂ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯೋಕ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿರುವುದೂ ಉಂಟು. ಈ ಎರಡು ಕೃತಿರತ್ನಗಳೂ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದ ಎರಡು ಮಂಗಳ ದೀಪಸ್ತಂಭಗಳೆನ್ನಬಹುದು. ಇವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗೇ ತಮ್ಮ ತತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ, ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರ ಗ್ರಂಥ. ಇದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಮೂಲಗಳ ನಿರ್ಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ, ಆಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ವೇದಾಂತ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನೂ, ತಾವು ಯುಕ್ತವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವ ರೀತಿಯನ್ನೂ ಹೊರಗೆಡುವುದಕ್ಕೆ ಇದರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಇದು ಅಷ್ಟು ಬೃಹದ್ಗ್ರಂಥವೂ ಅಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಸುರೇಶ್ವರರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಶ್ರೇಷ್ಠತಮವಾದುದು. ಇದನ್ನು ಕುರಿತು ನಾಲ್ಕು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖನದ ಉದ್ದೇಶ.

ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರೇ "ಅಶೇಷ ವೇದಾರ್ಥಸಾರ ಸಂಗ್ರಹ ಪ್ರಕರಣಮಿದಂ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳೆಲ್ಲದರಂತೆ ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ಮನುಷ್ಯನ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಸಾಧನೆಯು ಪರಮ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿದೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದ ವಿಷಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಈರೀತಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ.

"ಅನರ್ಥಃ - ಅನರ್ಥ ಹೇತು - ಪುರುಷಾರ್ಥ - ತದ್ಧೇತು" ಇವು ಇದರ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ ವಿಷಯ. ಇಲ್ಲಿ 'ಅನರ್ಥ' ವೆಂದರೆ 'ಸರ್ವಪ್ರಕಾರ ದುಃಖ'. ಇದರ ಹೇತು "ಅಜ್ಞಾತಾತ್ಮ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿ". ಆತ್ಮವಸ್ತು ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವ; ಅನಾತ್ಮವೆಲ್ಲಾ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆ; ಆತ್ಮ ಒಂದೇ, ಅನೇಕ ಆತ್ಮಗಳಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮವು ಅನಂತ ಆನಂದ ಸ್ವರೂಪ) ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯದಿರುವುದೇ ಸರ್ವ ಅನರ್ಥಕ್ಕೂ ಕಾರಣ. ಇದೇ

"ಅವಿದ್ಯಾ" ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಪುರುಷಾರ್ಥವೆಂದರೆ, ಮೋಕ್ಷ. ಸರ್ವಪ್ರಕಾರ ದುಃಖ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಿ, ನೈಜಸ್ವರೂಪಾನಂದ ಪ್ರಾಪ್ತಿ. ಈ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗ ವೇನೆಂದರೆ "ವೇದಾವಸಾನ ವಾಕ್ಯೋತ್ಥ ಸಮ್ಯಕ್-ಜ್ಞಾನ" ಅಂದರೆ ವೇದಾಂತ ಗತವಾದ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ", "ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ" ಮೊದಲಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯದ ಪೂರ್ಣ ಪರಿಜ್ಞಾನ.

ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಯ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಮೇಯ ಮೋಕ್ಷ ಸಾಧನ. ಇದು ಜ್ಞಾನವೇ ಅಥವಾ ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಕರ್ಮವೇ ಎಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ವೇದೋಕ್ತ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯೇ ಮೋಕ್ಷ ಸಾಧನವೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತ. ಜ್ಞಾನ-ಕರ್ಮಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂಬುದು ಕೆಲವು ಪ್ರಾಚೀನ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇವೆರಡನ್ನೂ ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ನಿರಾಸಮಾಡಿ ಜ್ಞಾನವೇ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಹೇತುವೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರರು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ, ಇದೊಂದು ಉಪಾಸನೆ ಅಥವಾ ಧ್ಯಾನವೆಂದಲ್ಲ. ಇದು ವೇದಾಂತ ಪ್ರಮಾಣ ಜನ್ಯವಾದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ, ಅನುಭವ.

ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಾಲ್ಕು ವಿಧವಾಗಿದೆ

1) ಪುರುಷಾರ್ಥವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವುದು.

2) ಅನರ್ಥವು ವಸ್ತುತಃ ಇದ್ದರೆ ಅದರ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಉಪಾಯ ತೋರಿಸು ವುದು.

3) ಪುರುಷಾರ್ಥವು ಅಪ್ರಾಪ್ತವೆಂಬುದು ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಿದ್ದರೆ, ಆ ಭ್ರಾಂತಿ ನಿವಾರಣೆಮಾಡುವುದು.

4) ಅನರ್ಥವು ಇದೆ ಎಂಬುದು ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಹೋಗಲಾಡಿಸಿ, ಅನರ್ಥವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಶಾಂತಿ ನೀಡುವುದು.

ಸುರೇಶ್ವರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ, ಆತ್ಮನೇ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥ, ಮತ್ತು ಅವನು ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧ. ಅನರ್ಥವೆಲ್ಲಾ ಅನಾತ್ಮರೂಪವಾದದ್ದು. ಅದು ಕೇವಲ ತೋರಿಕೆ, ಆದುದರಿಂದ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನರ್ಥವಿನಾಶ ಕೇವಲ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯ. ಇದು ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

"ಪರಿಹೃತಾವಾಪ್ತಯೋರ್ಬೋಧಾದ್ಧಾನ ಪ್ರಾಪ್ತೀ ನ ಕರ್ಮಣಾ ।
ಮೋಹ ಮಾತ್ರಾಂತರಾಯತ್ವಾತ್ ಕ್ರಿಯಯಾ ತೇ ನ ಸಿಧ್ಯತಃ ॥"

(1-34)

ಆದರೆ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜೀವನದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲವೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ದಾರಿಮಾಡಿ ಕೊಡುವುದು. ಅದು ಸಾಧನದ ಸಾಧನ. ಈ ರೀತಿಯ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಕೇವಲ ನಿತ್ಯ - ನೈಮಿತ್ತಿಕ ಕರ್ಮಗಳಿಗಲ್ಲದೆ, ಕಾಮ್ಯ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ಹೇಳಿರುವುದು, ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ.

ಜ್ಞಾನವು ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಏನನ್ನು ಕುರಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಬೇಕು. ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಮಹಾವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ಆತ್ಮ–ಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯವೇ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯ. ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವೇದಾಂತವು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಒಡನೆಯೇ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಜ್ಞಾನೋದಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಸಂಶಯ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಿ ಪೂರ್ಣಬೋಧ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ಸುರೇಶ್ವರರು ಈ ರೀತಿ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

"ಶ್ರಾವಿತೋ ವೇತ್ತಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಂ ನ ಚೇತ್ತತ್ತ್ವಮಸೀತ್ಯತಃ ।
ತ್ವಂ ಪದಾರ್ಥಾನಭಿಜ್ಞತ್ವಾತ್, ಅತಃ ತತ್ಪ್ರಕ್ರಿಯೋಚ್ಯತೇ ॥" (2-1)

ತ್ವಂ ಪದಾರ್ಥವಾದ ಜೀವಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪ ಸರಿಯಾಗಿ ಅರಿವಾಗಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ "ತತ್ತ್ವಮಸಿ" ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯ ದೃಢವಾಗಿ ತಿಳಿಯದಿರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಸ್ವಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಯ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ ವಿವೇಕ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಮೇಯ. ಆತ್ಮನು ದೃಕ್‌ಸ್ವರೂಪಿ ಮತ್ತು ಸ್ಥಿರ. ನಾವು ದೇಹವನ್ನು ಆತ್ಮನನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ, ಆದರೆ ದೇಹವು ದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ಸತತವಾಗಿ ವಿಕಾರ ಹೊಂದುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಭೌತಿಕವಾದ ಸ್ಥೂಲದೇಹ ಆತ್ಮನಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಇಂದ್ರಿಯ ಪ್ರಾಣ – ಬುದ್ಧಿ ಇವೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲ, ಅವೂ ದೃಶ್ಯ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿವೆ ಮತ್ತು ವಿಕಾರಾಸ್ಪದವಾಗಿದೆ.

"ಘಟಾದಿವಚ್ಚ ದೃಶ್ಯತ್ವಾತ್ತೈರೇವ ಕರಣೈರ್ದೃಶೇಃ ।
ಸ್ವಪ್ನೇ ಚಾನನ್ವಯಾತ್‌ಜ್ಞೇಯೋಽನಾತ್ಮೇತಿ ಸೂರಿಭಿಃ ॥ (2-19)

"ಕರ್ಮತ್ವೇನೋಪಲಭ್ಯತ್ವಾತ್ ಅಪಾಯಿತ್ವಾಚ್ಚ ವಸ್ತ್ರವತ್" (2-22)

ಈ ಎರಡು ಸೂತ್ರಪ್ರಾಯ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ತರ್ಕದಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸ್ಥೂಲ – ಸೂಕ್ಷ್ಮ ದೇಹಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಮೀಮಾಂಸಕರು ಆದು "ಅಹಂ, ನಾನು" ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಕರ್ಮವಾಗಿದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. "ನಾನು" ಎಂಬ ಭಾವಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವೂ, ವಿಷಯವೂ ಆದ ವಸ್ತುವೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಇವರ ಆಶಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಸುರೇಶ್ವರರು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ

ಮಾಡಿ "ಆತ್ಮ" ಮತ್ತು "ಅಹಂಕಾರ" ಬೇರೆಯೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ವಾದ ಹೀಗಿದೆ. "ಯತ್ಕರ್ಮಕೋ ಹಿ ಯೋ ಭಾವಃ ನಾಸೌ ತತ್ಕರ್ತೃಕೋ ಯತಃ ;" (2-24). ಒಂದು ಭಾವಕ್ಕೆ, ಕರ್ತೃ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ ಒಂದೇ ಆಗಿರಲಾರದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮ - ಕರ್ತೃ ವಿರೋಧವೆಂದು ಪರಿಭಾಷೆ. "ಅಹಂ" ಆತ್ಮವಲ್ಲವೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರರು ದೀರ್ಘವಾಗಿಯೂ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೂ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೀ ಶಂಕರರಲ್ಲಿ ಈ ವಾದವಿದ್ದರೂ, ಇದಕ್ಕೆ ಸುರೇಶ್ವರರು ನೀಡುವ ಈ ಪ್ರಬಲ ಸಮರ್ಥನೆ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆನ್ನಬಹುದು. ಅಹಂ ಪ್ರತೀತಿಯ ವಿಷಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವೂ ಸ್ಥೂಲದೇಹ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮದೇಹದಂತೆ ಅನಾತ್ಮ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದೆಂದು ತೀರ್ಮಾನವಾಯಿತು.

ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಈ ಅನಾತ್ಮ ಪ್ರಪಂಚವು ಸತ್ಯವೇ ಅಥವಾ ಅಸತ್ಯವೇ ಎಂಬ ವಿಚಾರವು ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನ ದಂತೆ ಎರಡು ಪರಮಾರ್ಥ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸುರೇಶ್ವರರ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹೀಗಿದೆ.

"ಏವಮೇತತ್ - ಹಿರುಗ್ ಜ್ಞೇಯಂ ಮಿಥ್ಯಾಸಿದ್ಧಮನಾತ್ಮಕಂ ।
ಮೋಹಮೂಲಂ ಸುದುರ್ಬೋಧಂ ದ್ವೈತಂ ಯುಕ್ತಿಭಿರಾತ್ಮನಃ ॥"
(2-44)

ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ ವಿವೇಕವು ಸುದೃಢವಾದ ಮೇಲೆ ಅನಾತ್ಮದ ಸತ್ತೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಬರುವುದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿದೆ. ಅನಾತ್ಮವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಆಧಾರದಮೇಲೆ. ಪ್ರಮಾಣ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದು ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧವೂ, ಪ್ರಮಾಣ ಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ ಆಶ್ರಯವೂ ಆದ ಆತ್ಮನು ಮಾತ್ರ. ಆತ್ಮನು ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ನಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆದಿರಬೇಕು. ಪ್ರಮಾಣ ಗಳೆಲ್ಲಾ "ಅಹಂ" ಎಂಬ ಜೀವ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ "ಅಹಂ" ಪದಾರ್ಥವೇ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮದ ಸಂಮಿಶ್ರಣವಾದ ಮೇಲೆ ಬರುವ ಆಭಾಸ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳು "ಮೋಹ ಮೂಲ"; ಆದುದರಿಂದ ಆ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಮೂಲಕ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಅನಾತ್ಮವೂ "ಮೋಹಮೂಲ". ಅನಾತ್ಮ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ "ಮೋಹಮೂಲ"; ಆತ್ಮ ಅನೇಕ ಎಂಬುದೂ ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ "ಮೋಹಮೂಲ." ಅಂತ್ಯ ನಿರ್ಣಯವೇನೆಂದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ 'ಸಜಾತೀಯ' ಮತ್ತು 'ವಿಜಾತೀಯ' ಭೇದ ಅಥವಾ ನಾನಾತ್ವ ಕೇವಲ ತೋರಿಕೆ ಮಾತ್ರ; ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ಧರ್ಮಿ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಗುಣಕ್ರಿಯಾದಿಗಳನ್ನು ಧರ್ಮವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವುದೂ ಭ್ರಾಂತಿ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಗತ' ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಸರ್ವ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ "ಅದ್ವೈತ" ವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮತತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಯ ದ್ವಿತೀಯಾಧ್ಯಾಯವು ಉಪಸಂಹೃತವಾಗುತ್ತದೆ.

ತೃತೀಯಾಧ್ಯಾಯವು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ದೊಡ್ಡದು. ಅದು ಬಹಳ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಬಹುದು.

ಅನಾತ್ಮ ಪ್ರಪಂಚ ಅಸತ್ಯವೆಂದೂ, ಅದು ಅಜ್ಞಾನದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ತೋರುವುದೆಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಈ ಅಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಚೇತನ ಯಾವುದು ? ಇದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತು ಯಾವುದು ? ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಉತ್ತರಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಸುರೇಶ್ವರರು ಖಚಿತವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

"ಏವಂ ತಾವತ್ ನ ಅನಾತ್ಮನಃ ಅಜ್ಞಾನಿತ್ವಂ ನಾಪಿ ತದ್ವಿಷಯಮ ಜ್ಞಾನಂ... ಯುಕ್ತಮಾತ್ಮನ ಏವ ಅಜ್ಞತ್ವಂ...ಅಜ್ಞಾನಂ ಆತ್ಮ ವಿಷಯಮಿತಿ ಬ್ರೂಮಃ" (3-1) ಈ ಎರಡು ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಯುಕ್ತಿ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅಜ್ಞಾನ ವಿಲಯವಾಗುವುದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ. ವೇದಾಂತದಿಂದ. ಅಂದರೆ 'ತತ್ವಮಸಿ' ಮಹಾವಾಕ್ಯದಿಂದ ಬರುವುದೇ ಸಮ್ಯಕ್–ಜ್ಞಾನ, ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಏಳುವುದು ವೇದಾಂತದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ. ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು ? ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸುರೇಶ್ವರರ ವಾದ ಬಹು ಸುಂದರವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರಬಲ ಕಾರಣವಿರಬೇಕು. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಮೊಂಡುತನ.

"ಅನಾದೃತ್ಯ ಶ್ರುತಿಂ ಮೋಹಾತ್ ಅತೋ ಬೌದ್ಧಾಃ ತಮಸ್ವಿನಃ ।
ಆಪೇದಿರೇ ನಿರಾತ್ಮತ್ವಂ ಅನುಮಾನೈಕ ಚಕ್ಷುಷಃ ॥" (3-341)

"ನ ಚಾನಾದರೇ ಕಾರಣಮಸ್ತಿ । ಯಸ್ಮಾತ್ ಸರ್ವತ್ರೈವ
ಅನಾದರ ನಿಮಿತ್ತಂ ಪ್ರಮಾಣಸ್ಯ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರ ಪ್ರತಿಪನ್ನ
ಪ್ರತಿಪಾದನಂ ವಾ ವಿಪರೀತ ಪ್ರತಿಪಾದನಂ ವಾ
ಸಂಶಯಿತ ಪ್ರತಿಪಾದನಂ ವಾ ನ ವಾ ಪ್ರತಿಪಾದನಮಿತಿ
ನಚೈತೇಷಾಂ ಅನ್ಯತಮಮಪಿ ಕಾರಣಮಸ್ತಿ." (3-35)

ಅಪೂರ್ವವೂ, ಅಬಾಧಿತವೂ, ಸಂಶಯರಹಿತವೂ ಆದ ವಿಷಯವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವಾಗ, ಅದನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡುವುದು ಮೂಢತನ,

ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಕೇವಲ ತರ್ಕದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮಶೋಧನೆ ಸಾಧ್ಯವಿರುವಾಗ, ಅನಾತ್ಮ ಪ್ರಪಂಚ ಅಸತ್ಯವೆಂದೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಶಕ್ಯವಿರುವಾಗ, 'ತತ್ವಮಸಿ' ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇನು ? ಈ ವಾದವನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಸುರೇಶ್ವರರು ಬ್ರಹ್ಮ

ತತ್ತ್ವವು ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಬರುವುದೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವೂ ಮಹಾವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯವೆಂದೂ, ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿದ ಹೊರತೂ ಜ್ಞಾನ ಪೂರ್ಣವಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ತ್ವಂ' ಪದಾರ್ಥ-ಅನುಭವ ತರ್ಕದಿಂದ ತಿಳಿದರೂ 'ತತ್ ಪದಾರ್ಥ' ವು ವೇದಾಂತದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯ, 'ತ್ವಂ' ಮತ್ತು 'ತತ್' ಪದಾರ್ಥಗಳು ಒಂದೇ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಪ್ರಮಾಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅದ್ವೈತದ ಬೇರೆ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸುರೇಶ್ವರರು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ, ತರ್ಕದಿಂದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೂ ಅನಾತ್ಮದ ಅಸತ್ಯತೆಯೂ ಎಷ್ಟೇ ನಿರ್ಣೀತವಾದರೂ, ಆತ್ಮವು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನ ಸಮಗ್ರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಈ ಆತ್ಮಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯವು ತತ್ತ್ವಮಸ್ಯಾದಿ ವೇದಾಂತ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಲಭ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಆಗ್ರಹ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪದೇ ಪದೇ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ (ಮೂರನೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ) ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ,

'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮಹಾವಾಕ್ಯವು ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೂ, ಭವ್ಯವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾತವಾಗಿದೆ. 'ತತ್' ಪದದ ಅರ್ಥ ಅದ್ವಿತೀಯ ಬ್ರಹ್ಮ'. 'ತತ್' ಪದದ ಅರ್ಥ ಪರೋಕ್ಷವೆಂದೂ ರೂಢಿಯಿಂದ ಪ್ರತೀತವಾಗಿದೆ. 'ತ್ವಂ' ಪದಕ್ಕೆ 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ ತತ್ತ್ವ' (ಜೀವಾತ್ಮ) ಎಂದು ಅರ್ಥ. ನಮಗೆ ಅನುಭವ ಗೋಚರವಾದ 'ಪ್ರತ್ಯಕ್' ಪದಾರ್ಥವೆಲ್ಲಾ ದುಃಖಾಶ್ರಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದೂ 'ತ್ವಂ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ. 'ತತ್', 'ತ್ವಂ' ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದರೆ 'ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯನು' ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಲ್ಲದೆ. ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ದುಃಖಿತ್ವವೂ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪರೋಕ್ಷತ್ವವೂ ನಿರಾಕೃತವಾಗುತ್ತವೆ.

"ನಿರ್ದುಃಖಿತ್ವಂ ತ್ವಮರ್ಥಸ್ಯ ತದರ್ಥೇನ ವಿಶೇಷಣಾತ್ ।
ಪ್ರತ್ಯಕ್ತ್ವಾಚ ತದರ್ಥಸ್ಯ ತ್ವಂಪದೇನಾಸ್ಯ ಸಂನಿಧೇಃ ॥ (3–10)"

ಈ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಜ್ಞಾನವೂ ಸರ್ವ ಶಬ್ದಜನ್ಯಜ್ಞಾನದಂತೆ ಪರೋಕ್ಷವಲ್ಲವೆ? ಇದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಿದ್ಧವಾದ ದ್ವೈತ ಭ್ರಮೆ, ಸಂಸಾರ ದುಃಖ ಹೇಗೆ ಹೋದೀತು? ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಸುರೇಶ್ವರರು ಶಬ್ದಜನ್ಯವಾದರೂ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಜ್ಞಾನವು ಅಪರೋಕ್ಷ ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದನ್ನು 'ದಶಮಸ್ತ್ವಮಸಿ' ಎನ್ನುವ ವಾಕ್ಯದ ನಿದರ್ಶನದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ತ್ವ' ಮರ್ಥ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಸಿದ್ಧ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ಸದ್ವಿತೀಯತ್ವ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೇ 'ತದರ್ಥ'ದ ಪ್ರಯೋಜನ. ಅಪರೋಕ್ಷನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿತವಾಗಿರುವ ಸದ್ವಿತೀಯತ್ವವು ನಿವೃತ್ತವಾದರೆ, ಮೊದಲೇ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿದ್ದ ಆತ್ಮಪ್ರಕಾಶವು ಆ ಆರೋಪರಹಿತವಾಗಿ ಬೆಳಗುತ್ತದೆ. 'ಶಾಬ್ದಾಪರೋಕ್ಷವಾದ' ಎನ್ನುವ ಈ ವಿಶೇಷ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇಲ್ಲಿ

ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಹತ್ತು ಜನ ನದಿಯನ್ನು ದಾಟಿದ ಮೇಲೆ ತನ್ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಲೆಕ್ಕ ಮಾಡಿ ಒಂಭತ್ತೇ ಜನರಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಒಬ್ಬನು ನದಿಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಹೋಗಿರುವ ನೆಂದು ವ್ಯಸನಮಗ್ನನಾಗಿರುವವನಿಗೆ 'ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವೇ ಅಪರೋಕ್ಷತಃ ಯಾರೂ ನಷ್ಟರಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವಂತೇ ಜೀವಾತ್ಮನು ಸಂಸಾರಿ, ಸದ್ವಿತೀಯ, ಎಂದು ಭ್ರಾಂತನಾಗಿರುವವನಿಗೆ, "ನೀನೆ, ಬ್ರಹ್ಮನು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವೇ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ "ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯ" ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ "ತತ್ವಮಸಿ" ವಾಕ್ಯದಿಂದ "ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ" ಎಂಬ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಯಾರಿಗೆ ಬರುವುದೋ ಅವನು ಕೃತಕೃತ್ಯ, ಮುಕ್ತ. ಬುಡವು ಕಡಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಮರದಲ್ಲಿ ಎಲೆ – ಹೂವು – ಫಲ ಇವು ಒಡನೆ ಒಣಗದೆ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ರಸ ಶೋಷಿತವಾಗುವವರೆಗೂ ಪೂರ್ವದಂತೆಯೇ ಇರುವಂತೆ, ಸಮ್ಯಕ್ - ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆಯೂ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮ ನಷ್ಟವಾಗುವವರೆಗೂ ಮುಕ್ತನು ಯಥಾಪೂರ್ವ ಬದುಕಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ "ಜೀವನ್ - ಮುಕ್ತಿ" ಎಂದು ಸಂಕೇತ. ಪೂರ್ವಾಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದಲ್ಲದೆ, ಈ ಜ್ಞಾನ ಫಲವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಯ ನಾಲ್ಕನೆ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಉಪನ್ಯಸ್ತವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಕರಣೋಕ್ತ ತತ್ತ್ವಗಳಿಗೆ ಶ್ರೀ ಗೌಡಪಾದರ ಮತ್ತು ಶ್ರೀ ಶಂಕರರ ಅನುಮತಿ ಇದೆ ಎಂದು ಪ್ರಮಾಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

"ಪೂರ್ವಾಧ್ಯಾಯೇಷು ಯದ್ವಸ್ತು ವಿಸ್ತರೇಣೋದಿತಂ ಸ್ಫುಟಂ ।
ಸಂಕ್ಷೇಪತೋಽಧುನಾ ವಕ್ಷ್ಯೇ ತದೇವ ಸುಖವಿತ್ತಯೇ ॥ (4-1)

"ಏವಂ ಗೌಡೈರ್ದ್ರಾವಿಡೈರ್ನಃ ಪೂಜ್ಯೈಃ ಅಯಮರ್ಥಃ ಪ್ರಭಾಷಿತಃ । (4-44)

"ಸಮ್ಯಗ್–ಜ್ಞಾನ ಶಿಖಿ ಪ್ಲುಷ್ಟಮೋಹತತ್ಕಾರ್ಯರೂಪಿಣಃ ॥
ಸಕೃನ್ನಿವೃತ್ತೇಃ ಬಾಧ್ಯಸ್ಯ ಕಿಂ ಕಾರ್ಯಮವಶಿಷ್ಯತೇ ॥ (4-59)

"ತರೋರುತ್ಪಾತಮೂಲಸ್ಯ ಶೋಷೇಣೈವ ಯಥಾ ಕ್ಷಯಃ ।
ತಥಾ ಬುದ್ಧಾತ್ಮತತ್ತ್ವಸ್ಯ ನಿವೃತ್ತ್ಯೈವ ತನುಕ್ಷಯಃ ॥ (4-61)

ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನು "ಶ್ರುತಿಯ ಮೂರ್ಧದ"ಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ. "ವಿಧಿಕಿಂಕರನಲ್ಲಿ ಅವನ ಆಚರಣೆ ಧರ್ಮದ ಎಲ್ಲೆಯನ್ನು ಮೀರಿದರೂ ಯಾವ ದೋಷ ಲೋಪವೂ ಇಲ್ಲ ವೆನ್ನಬಹುದೆ ? ಇದು "ಅಲೇಪಕಪಕ್ಷ". ಇದನ್ನು ಉಗ್ರವಾಗಿ ಸುರೇಶ್ವರರು ಖಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಧರ್ಮಾಚರಣೆ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಂದ ; ರಾಗದ್ವೇಷಗಳು ಅಜ್ಞಾನಿಯ ಲಕ್ಷಣ. ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ದಗ್ಧಗೊಳಿಸಿದ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನಿಗೆ ಅಧರ್ಮಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ.

" ಬುದ್ಧಾದ್ವೈತಸತತ್ತ್ವಸ್ಯ ಯಥೇಷ್ಟಾಚರಣಂ ಯದಿ ।
ಶುನಾಂ ತತ್ತ್ವದೃಶಾಂ ಚೈವ ಕೋ ಭೇದೋಽಶುಚಿ ಭಕ್ಷಣೇ ॥" (4-62)

ಮುಮುಕ್ಷುವಾದವನೂ ಕೂಡ ಧರ್ಮ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿರುವಾಗ ಮುಕ್ತನು ಶೀಲಚ್ಯುತನಾಗುವುದು ಸಂಭವವೆ ? ಹಸಿದಿರುವವನೂ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡುವ ವಿಷಮಿಶ್ರ ಅನ್ನವನ್ನು, ಮಿಷ್ಟಾನ್ನ ತೃಪ್ತನಾದವನು ಆಶಿಸುವನೇ ? " ಕ್ಷುಧಯಾ ಪೀಡ್ಯಮಾನೋಽಪಿ ನ ವಿಷಂ ಹ್ಯತ್ತುಮಿಚ್ಛತಿ । ಮಿಷ್ಟಾನ್ನಧ್ವಸ್ತತೃಡ್ ಜಾನನ್ ನ ಅಮೂಢಃ ತಜ್ಜಿಘತ್ಸತಿ ॥" (4-69)

ಆದರೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನ ಧರ್ಮಾನುಸರಣೆ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಧಿಯ ಕಿಂಕರತೆಯಿಂದಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಸಾಧುವೃತ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಸಾಧನೆಗೋಸ್ಕರವೂ ಅವನು ಅದನ್ನು ಯತ್ನ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

" ಉತ್ಪನ್ನಾತ್ಮ ಪ್ರಬೋಧಸ್ಯ ತ್ವದ್ವೇಷ್ಟೃತ್ವಾದಯೋ ಗುಣಾಃ ।
ಅಯತ್ನತೋ ಭವಂತ್ಯಸ್ಯ ನ ತು ಸಾಧನ ರೂಪಿಣಃ ॥ " (4-69)

ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಗೆ ' ಉತ್ಪಾತ ಮೂಲ ' ವೃಕ್ಷದ ಉಪಮಾನ ಮತ್ತು ' ಆಲೇಪಕ ' ಮತದ ತೀವ್ರ ಖಂಡನೆ ಅತ್ಯಂತ ಕೃತಜ್ಞತಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ಹೃದಯಂಗಮವಾಗಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ, ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರ ಪಾದ ಪದ್ಮವನ್ನು ಸೇವಿಸಿ ಈ ಗ್ರಂಥಗತವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಸ್ವಾಂತಾಂಧಕಾರವು ಹೋಗಲೆಂದೂ, ಲೋಕಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರವಾಗಲೆಂದೂ, ಖ್ಯಾತಿ - ಲಾಭ - ಪೂಜೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಸಂಧಿ ಇಲ್ಲದೆ, ಆಚಾರ್ಯರ ಆದೇಶವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದೆನೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ; ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಇದರ ಸಮಗ್ರ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಿ ಎಂದು ಆಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಚಾರ್ಯರ ಆತ್ಮಗುಣ ಪೂಜ್ಯತಮವಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಿಸುತ್ತದೆ,

ಗ್ರಂಥದ ಹೆಸರು ಬಹಳ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಕರ್ಮಾತೀತ. ಅವನ ವಿಷಯ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಿತವಾಗಿದೆ. ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಕರ್ಮ ಚಕ್ರದಿಂದ ಉತ್ತೀರ್ಣವಾಗುವಿಕೆ. ನಿಷ್ಕರ್ಮವೆಂದರೆ ಸನ್ಯಾಸಯುಕ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಆದುದರಿಂದ ' ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ ' ಶಬ್ದದಿಂದ, ಆತ್ಮ, ಮೋಕ್ಷ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಇವು ಮೂರು ವಿವಕ್ಷಿತ. ಇದರ ' ಸಿದ್ಧಿ ' ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಪ್ತಿ. ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಆತ್ಮಲಾಭರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷಸಿದ್ಧಿ ಎಂದು ಗ್ರಂಥನಾಮದ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಇಂತಹ ವೇದಾಂತ ' ಗಂಗೆ ' ಯನ್ನು ಭೂಮಿಗೆ ಇಳಿಸಿದ ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ' ನಮೋನಮಃ '



ಶ್ರೀವಾರ್ತಿಕಾಚಾರ್ಯರು

ಲೇಖಕರು : ಶೃಂಗೇರಿ ಕವಿ ನರಸಿಂಹಶರ್ಮಾ, ನಂಜನಗೂಡು.

" ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು ಮತ್ತು ಇವರ ಬೆಂಬಳಿಯ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಶ್ರೀ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಇವರಿಬ್ಬರೇ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಬಲ್ಲವರು ; ಇವರು ಬರೆದಿರುವ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು ಇದರ ಮೇಲಿನ ಸುರೇಶ್ವರರ ವಾರ್ತಿಕ-ಇವೆರಡೇ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಹೇಳುವವರೆಲ್ಲ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕರು "—ಎಂಬ ಸಂಕುಚಿತಬುದ್ಧಿಯವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ' ವಿಸ್ತೀರ್ಣಾ ಪೃಥಿವೀ ; ಜನೋಽಪಿ ವಿವಿಧಃ; ಕಿಂ ಕಿಂ ನ ಸಂಭಾವ್ಯತೇ ? ' ಆಗಲಿ, ಆದರೂ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಭಾಷ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ, ಅದರ ವಾರ್ತಿಕವನ್ನಾಗಲಿ ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳುವವರು ಇಲ್ಲವಷ್ಟೆ !

ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯವೂ ನಿರ್ವಿಶೇಷವೂ ಅದ್ವಿತೀಯವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕತತ್ತ್ವವೆಂಬುದು ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂಬಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ವಿವಾದವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚದ ಉತ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಿತಿನಾಶಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಾಗಿರುವ ಶ್ರುತಿಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದಹಾಗಾಗುವುದು. ನಿರ್ವಿಕಾರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪರಿಣಾಮ್ಯುಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ರಜ್ಜುವು ಸರ್ಪಕ್ಕೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿಗೆ ವಿವರ್ತೋಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದು ಅವಶ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಸರ್ಪವು ರಜ್ಜುವಿನಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗುವಂತೆ, ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದುದೆಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯವು. 'ಪರಭಾಷಯಾ ಪರೋ ಬೋಧ್ಯಃ'—ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಂತೆ, ಲೋಕಸಾಮಾನ್ಯದ ಅನುಭವವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡೇ ಶ್ರುತಿಯೂ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸತಕ್ಕದ್ದು.

ರಜ್ಜುವಿನಲ್ಲಿ ಸರ್ಪದ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿರುವಾಗ, ' ಇದು ರಜ್ಜು '—ಎಂದು ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ರಜ್ಜುವೆಂದು ತಿಳಿದುಬರದ ಮಾತ್ರದಿಂದ, ಅದರಲ್ಲಿ ಸರ್ಪದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ, ಆ ಕಲ್ಪನೆಯು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಕಾರ್ಯವು ಆಗುವುದೆಂದು ಯಾರೂ ಒಪ್ಪುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಯಾವ ಕಾರಣವನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ರಜ್ಜುವಿನ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಸರ್ಪದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. 'ಇಲ್ಲಿ ರಜ್ಜುವಿನ ಅಜ್ಞಾನ'ವೆಂದರೆ, 'ರಜ್ಜುವಿನ ಜ್ಞಾನದ ಅಭಾವ'ವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭಾವವೆಂದರೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲದ್ದೆಂದು ಅರ್ಥ. ವಸ್ತುವು ಇದ್ದರೆ, ಅದು ಕಾರಣವೋ, ಅಲ್ಲವೋ—

ಎಂದು ಹೇಳಲಾದೀತು. ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಪಹಾಸ್ಯ ಕರವೇ ಸರಿ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದೆಂದೂ, ಅಸುರರೆಂದರೆ ಸುರರಿಗೆ ವಿರೋಧಿಗಳೆಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುವಂತೆ, 'ರಜ್ಜುವಿನ ಅಜ್ಞಾನ'ವೆಂದರೆ-ರಜ್ಜುವಿನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಆದರಿಂದ ನಾಶಹೊಂದುವ ವಸ್ತುವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ರಜ್ಜುವಿನ ಜ್ಞಾನವು ಭಾವರೂಪವಾಗಿರುವಂತೆ, ಇದರಿಂದ ನಾಶವಾಗುವ ರಜ್ಜ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಭಾವರೂಪವೇ ಹೊರತು ಅಭಾವವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸಮಂಜಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಾಜ್ಞಾನವು ದ್ವೈತಜಗದ್ವಿವರ್ತಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ.

ಇದಲ್ಲದೆ, ರಜ್ಜುವು ತಿಳಿದುಬರದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಾಂತರಗಳು ಇರಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮವಾದರೋ, ಅದ್ವಿತೀಯವೂ, ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವೂ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವೂ ಆದುದು, ಆದುದರಿಂದ, ಇದು ಯಾವಾಗಲೂ, 'ಅಸ್ತಿ, ಪ್ರಕಾಶತೇ' —ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕು. ಆದರೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಇಂಥ ಅನುಭವವು ಯಾರಿಗೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿ ಏನನ್ನಾದರೂ ಅವಶ್ಯ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾದುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅದ್ವಿತೀಯತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದು. ಅವಾಸ್ತವವಾದ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವ ಇದು ಅಭಾವವಾಗಲಾರದು. ಭಾವರೂಪವಾದ ಇದನ್ನೇ ಅಜ್ಞಾನ, ಅವಿದ್ಯೆ, ಮೂಲಾಜ್ಞಾನ, ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆ, ಮಾಯೆ, ಪ್ರಕೃತಿ, ತಮಸ್ಸು—ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಸಕಲಸಂಸಾರಾನರ್ಥಕ್ಕೂ ಮೂಲವಾದುದು. ಇದು ವಾಸ್ತವವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಅನುಭವರೂಪವಾದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಿಂದ ನಿಃಶೇಷವಾಗಿ ನಾಶಹೊಂದಿ, ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥರೂಪವಾದ ಮುಕ್ತಿಯು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೇ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. ಈ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಭಾವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ, ಇದು ಕಳೆಯಲಾಗದ ವಸ್ತುವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಬಾರದು. ಇದನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವ ತತ್ತ್ವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವು ಉಂಟಾದ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ ಇದು ನಾಶವಾಗುವುದು. ಇದು ಅಭಾವರೂಪವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಭಾವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ-ಅಷ್ಟೆ.

ಇಂಥ ಭಾವರೂಪವಾದ, ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಮೂಲಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕರಾದ ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವವರೆಲ್ಲರೂ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳೆಂದು ಮೇಲಿನ ಪರಿಮಿತಪ್ರಜ್ಞರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ,

ಅತೇಜ ಇತಿ ಶಬ್ದೇನ ಮೂಲಾಜ್ಞಾನಂ ವಿವಕ್ಷಿತಂ ।
ಅಹಮಜ್ಞ ಇತಿ ಸ್ಪಷ್ಟಮಜ್ಞಾನಾಧ್ಯಾಸ ಈಕ್ಷ್ಯತೇ ॥

—ಎಂದು ವಾರ್ತಿಕವಚನವಿದೆ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ತೇಜೋಮಯೋ ಅತೇಜೋಮಯಃ—ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ, ಅತೇಜ—ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮೂಲಾಜ್ಞಾನವೆಂದು ಅರ್ಥವೆಂದೂ, 'ಅಹಮಜ್ಞಃ' – 'ನಾನು ಅಜ್ಞನು' ಎಂದು ಸರ್ವರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಇದು ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ಈ ವಾರ್ತಿಕವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಮೂಲಾಜ್ಞಾನ' ಎಂಬ ಸೊಲ್ಲೇ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಂಗತವು. 'ಮೂಲಾಜ್ಞಾನ' ವೆಂದರೆ—ಮೂಲ ಎಂದರೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನ - ಎಂದು ಅರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ. ಹೌದು, ಇದೇ ಅರ್ಥವೇ ಮೂಲಾಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ. ಇದು ಅಭಾವವೆಂದಾದರೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮರೆಯಬಾರದು.

ಸುಷುಪ್ತ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯು ಇರುವುದೆಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಇವರು ಹೇಳುವರು. ಈ ವಾರ್ತಿಕಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿರಿ—

"ಸುಪ್ತೌ_ ಮುಕ್ತಾವಿವಾದ್ವೈತಸ್ವಪ್ರಭಾನಂದಲಕ್ಷಣಃ ।"

"ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶಾನಂದಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ"—

"ಅವಿದ್ಯಾ ತು ಸ್ಥಿತಾಪ್ಯತ್ರ ದ್ವೈತದುಃಖಾದ್ಯನುದ್ಭವಾತ್ ।
ಸ್ವಭಾವಂ ನ ತಿರೋಧತ್ತೇ ಸ್ವಪ್ರಭಾನಂದಮದ್ವಯಂ ॥"

"ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ; ಇಷ್ಟೇ, ಇವೆರಡರ ವ್ಯತ್ಯಾಸ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯು ಇರುವುದಾದರೂ, 'ಸುಷುಪ್ತಿಕಾಲೇ ಸಕಲೇ ವಿಲೀನೇ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಂತೆ, ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವಾದ ದ್ವೈತವೂ, ಅದರಿಂದಾಗುವ ಸುಖದುಃಖಾದ್ಯನುಭವವೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಲಯಹೊಂದಿ, ಅವಿದ್ಯೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ಆತ್ಮನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅದ್ವಿತೀಯಸ್ವಪ್ರಕಾಶಾನಂದಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಮಾಡದೆ ಇರುತ್ತದೆ." ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯು ಇರುವುದೆಂಬುದು ಈ ವಾರ್ತಿಕ ವಚನದಲ್ಲಿ ಕಂಠೋಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಸಂಪ್ರದಾಯಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಸಮಂಜಸವಾಗಿರುವುದೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟೇ ಸಾಕಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಮೇಧಾವಿಗಳ ಸ್ವಕಪೋಲಕಲ್ಪಿತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಮಾರುಹೋಗದೆ, ಶ್ರೇಯಸ್ಕಾಮಿಗಳು ಸಂಪ್ರದಾಯಾನುಸಾರವಾಗಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಸ್ವಧರ್ಮಗಳನ್ನು, ಶಿಖಾಯಜ್ಞೋಪವೀತಶೌಚಾಚಾರಾದಿನಿಯಮಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಶ್ರದ್ಧಾಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಅನುಷ್ಠಿಸಿ ಭಗವದನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರರಾಗಿ, ಶ್ರೇಯೋಭಾಗಿಗಳಾಗತಕ್ಕದ್ದು.





(Summary)

AVIRODHADṚṢṬI OF ŚRI SUREŚVARĀCĀRYA

(K. Krishna Jois)

Sri Sureśvara, the first Guru of Sringeri Dakshināmnaya pitha, is an illustrious exponent of advaita. The *Bṛhadaranyaka Upanishad bhashya Vartika* integrates the several view points. It may appear that the *astika* or *nastika panthas* in the different schools propound conflicting views. But on examination, it will be seen that the end preached is *nivritti marga* – the attainment of the knowledge of the Self. The article explains that *nitya* and *naimittika karmas* result in the destruction of desire and hatred (*raga* and *dvesha*) and the *bhakti margas* of Saivas, Vaishnavas etc., and the *agamas*, which give prominence to *upasana*, lead to the second step, *dhyana marga*, concentration, and *chitta suddhi* ultimately leading to *atmatatva jnana*. In this process all lead to *moksha* (*nivritti atmajnana*). Thus Sṛi Sureśvara integrates the different schools.

S. K.

(Summary)

SUREŚVARĀCĀRYA AND HIS WORKS

(*Dr. K. Krishnamoorthy*)

Sureśvara is the most famous among the direct disciples of the great Śaṅkarācārya. He was the first Pontiff of the Mutt at Śringeri.

Tradition regards Sureśvara as identical with Mandana Miśra who was a great Mīmāṃsaka and held a debate with Sankara. He is said to have assumed asceticism under the latter after his defeat in debate according to the several Śankara digvijayas. This opinion is popularly held today by pandits. But actually, as the late Prof. S Kuppuswami Shastri has shown, the identity of the two is baseless. Arguments are cited to show how the two must be deemed different.

The well known works of Sureśvara are surveyed and the literature on them indicated. The contribution of Maṇḍana to Vedantic thought is assessed in passing.

(Summary)

NAISHKARMYA SIDDHI

(S. S. Raghavachar)

The author characterises the *Brhadaranyaka bhashya* and *Tittiriya bhashya Vartikas* as shining jewels and the two lamp posts of advaita Vedanta. He analyses the *Naishkarmya siddhi*, and concludes with a reference to the acharya's admission that the work was the result of serving the feet of Samkara Bhagavatpada which helped in the acquisition of *jnana*, and was written not to get fame but to benefit the world (*lokopakara*).

(Summary)

SRI VARTIKACHARYA

(*Kavi Narasimha Sarma*)

The author deals mainly with *mūla ajñāna*. *Ajñāna*, the root cause of duality, Śrī Sureśvara accepts as a positive factor, and terms it *mūla ajñāna*. The author quotes appropriate verses from the *Bṛhadāraṇyakabhāṣya Vārtika*, to illustrate his thesis.



பஞ்சீகரண வார்த்திகம்

—ஸ்ரீ K. V. சுப்பரத்னம் அய்யர்,
அட்வகேட், ஈரோடு

ஸ்ரீ ஸுரேசுவராசாரியார் எழுதிய கிரந்தங்களில், நைஷ்கர்ம்யஸித்தி, பிருஹதாரண்யக உபநிஷத் பாஷ்ய வார்த்திகம் தைத்திரீய உபநிஷத்பாஷ்ய வார்த்திகம், மானஸோல்லாஸம் இவை பிரசித்திபெற்றவை. யாக்ஞவல்க்ய ஸ்மிருதிக்கு பாலக்ரீடா என்ற வியாக்யானம் இவர் எழுதியிருப்பதாக சிலர் சொல்லுகிறார்கள். இவை தவிர நான்கு சிறிய க்ரந்தங்கள் செய்திருப்பதாகத் தெரிகிறது. அவைகளாவன:—

1. பஞ்சீகரணவார்த்திகம்
2. வேதாந்தஸார வார்த்திகராஜ ஸங்கிரகம்
3. மோக்ஷ நிர்ணயம்
4. மகாவாக்யார்த்த பஞ்சீகரணம்

இவைகளில் முதல் இரண்டு க்ரந்தங்கள் ஸ்ரீரங்கம் ஸ்ரீ வாணீ விலாஸ் அச்சகத்தில் சுமார் 40 வருஷங்களுக்கு முன்பே அச்சாகி இருக்கின்றன. மற்ற இரண்டு கிரந்தங்கள் அச்சிட்டு இருப்பதாய் தெரியவில்லை. இவற்றில் முதல் க்ரந்தத்தைப்பற்றி சற்று சிந்திப்போம். இது அனுஷ்டுப் விருத்தத்தில் 64 சுலோகங்கள் கொண்டது. இதையே 'பிரணவவார்த்திகம்' என்றும் சொல்வார்கள். ஆத்மாவைத் தெரிந்துகொள்ளவேணும் என்று எண்ணுபவர்களுக்கு இது மிகவும் உபகாரமாகும்.

சுருதி சொல்லுகிறது 'तरति शोकमात्मवित्' என்று. ஆத்மாவை அறிந்தவன் துக்கத்தை தாண்டிவிடுகிறான் என்பது இதன் பொருள். ஸ்ரீ பகவத் கீதையில்

अहं सर्वस्य प्रभवः मत्तः सर्वं प्रवर्तते ॥

என்கிறார் பகவான். (நான் எல்லாவற்றிற்கும் காரணன். என்னிடமிருந்து எல்லாம் உண்டாகிறது.)

" வாசுதேவன் என்ற பரப்பிரம்மமாகிற நானே ஜகத்தின் உற்பத்திக்கு காரணம்" என்று பகவத்பாதாள் இங்கு விளக்கி

இருக்கிறார்கள். இதை அறிந்தாலன்றி நமது மோஹம் போகாது. பரமாத்மாவே ஒவ்வொரு அம்சத்திலும் பரவி இருக்கிறார் என்று அறியவேண்டும். இதைத் தெரிந்து உற்பத்தியானவைகளை நீக்கிவிட்டால் மீதமிருப்பது பிரும்மமே என விளங்கும். ஜலத்தில் சூர்யபிம்பம் தோன்றுகிறது. ஜலம் இதற்குக் காரணமாகிறது. ஜலம் வற்றினால் அதில் கண்ட சூரியன் எங்கே? எந்த அசல் சூரியனிடமிருந்து வந்ததோ அங்கு போய்சேர்ந்துவிடுகிறது. ஆகவே இது ஒரு சிறு நூலானாலும் இதன் நோக்கம் மிகவும் பெரிதானது. எளிய முறையில் ஆத்மதத்வத்தை நமக்கு சிருங்கேரி ஸ்ரீ சாரதா பீடத்தில் முதலாவதாக அமர்ந்த ஸ்ரீ ஸுரேச்வராச்சாரியார் விளக்கி இருக்கிறார்கள். இனி க்ரந்தத்தின் சுருக்கமாவது:—

ஆதியில் உள்ளது பரபிரும்மம் ஒன்றே. இது சுத்தமானது, சாசுவதமானது, பேதமற்றது. மாயையின் சம்பந்தத்தால் உலகம் என்பது உண்டாயிற்று முதலில் ஆகாசம், ஏற்பட்டது அதிலிருந்து வாயு அதிலிருந்து அக்னி (தேஜஸ்) அதிலிருந்து ஜலம் அதிலிருந்து பூமி (ப்ருத்வி) இவைகள் இந்த நிலைமையில் இந்திரியங்களுக்குப் புலப்படாதவையாகையால் இவைகளை ஸூக்ஷ்மபூதங்கள் (தன் மாத்திரை) என்று சொல்வதுண்டு. இவற்றில் காரண குணங்கள் காரியத்திலும் வரும் என்ற நியாயப்படி,

சப்தம் என்ற குணம் மட்டும் கொண்டது ஆகாசம்
சப்தமும் ஸ்பர்சமும் கொண்டது வாயு
சப்தம், ஸ்பர்சம், ரூபம் சேர்ந்தது தேஜஸ்
சப்தம் ஸ்பர்சம் ரூபம் ரஸம் சேர்ந்தது ஜலம்
சப்தம், ஸ்பர்சம் ரூபம், ரஸம், வாசனை இவை
ஐந்தும் கலந்தது மண் (பிருத்வீ)

இதை விளக்குங்கால், பஞ்சபூதங்களில் ஆகாசம் என்பதில் சப்தம்தான் ஸஞ்சரிக்கும் இதைத் தொடமுடியாது, காணமுடியாது, ருசிக்கமுடியாது முகரமுடியாது. வாயுவில் சப்தம் சஞ்சரிக்கும் இதை ஸ்பர்சத்தால் அறியலாம் ஆனால் மற்ற மூன்று குணங்களாகிய, காணப்படுவது, ருசிக்கப்படுவது முகரப்படுவது இல்லை. அதுபோலவே அக்னியிலும், ஜலத்திலும் பின் சொன்ன குணங்கள் இல்லை என்று அறியவேணும். ஐந்து குணங்கள் சேர்ந்தது பிருத்வி (மண்)

இதுவரை சொல்லப்பட்டது கண்ணுக்குப் புலப்படாத ஐந்தாக்கப்படாத (அபஞ்சீக்ருத) நிலை. இனி ஸ்தூல சரீரம் ஏற்படுகிறது. ப்ருத்வி, ஜலம் தேஜஸ், வாயு, ஆகாசம் ஆகிய ஐந்து பூதங்களில் ஒவ்வொன்றையும் இரண்டாகப் பிரித்து ஒரு பகுதியை வைத்துக்கொண்டு மற்ற பகுதியை நான்காகப் பிரித்து ஒவ்வொரு பாகத்தையும் மற்ற பூதங்களின் பகுதியில் சேர்த்தல் பஞ்சீகரணம் என்று சொல்லப் படுவது விளக்கிச் சொல்லுங்கால், ஸ்தூலமான பஞ்சபூதங்களில் ஒவ்வொன்றிலும் அரைபாகம் அந்த பூதமும் மற்ற நான்கு பூதங்களின் நான்கு $\frac{1}{8}$ பாகம் சேர்ந்ததாகும்.

பிருதிவீ என்ற பூதத்தில் – பிருதிவீ $\frac{1}{2}$, ஜலம் $\frac{1}{8}$, தேஜஸ் $\frac{1}{8}$, வாயு $\frac{1}{8}$, ஆகாசம் $\frac{1}{8}$,

அப்பு (ஜலம்) என்ற பூதத்தில் ஜலம் $\frac{1}{2}$, பிருதிவி $\frac{1}{8}$, தேஜஸ் $\frac{1}{8}$, வாயு $\frac{1}{8}$, ஆகாசம் $\frac{1}{8}$,

இதுபோலவே மற்றவையும் காண்க. எந்த பூதத்தின் $\frac{1}{2}$ பாகம் மேலிட்டு காண்கிறதோ அதன் பெயரை அது கொண்டது. இந்த ஐவகை பூதங்களையும் அதன் காரியங்களையும் விராட் என்று சொல்வது சரீரம் இல்லாத பரமாத்மாவுக்கு இது ஸ்தூல சரீரமாகிறது.

பாஞ்சபௌதிக சரீரங்களாகிற உபாதிகளுடன் சேர்ந்த ஆத்மாவுக்கு மூன்றுவித நிலைகள் (அவஸ்தைகள்) தோன்றுகின்றன. (1) ஜாக்கிராவஸ்தை, (2) ஸ்வப்னுவஸ்தை, (3) ஸுஷுப்தி.

ஆனால் இந்தத்தோற்றம் பொய்யானது. இதில் உண்மையாக இருப்பது பரமாத்மா ஒன்றே. அக்ஞானத்தால் வெவ்வேருகத் தோன்றுகின்றன.

மேலே சொன்ன பஞ்சபூதங்களின் குணங்களான சப்தம் ஸ்பர்சம், ரூபம், ரஸம், கந்தம் ஆகியவை முறையே ஐந்து ஞானேந்திரியங்களான காது, தோல், கண், நாக்கு, மூக்கு இவைகளுடனும் பேசுவது முதலானவை ஐந்து கர்மேந்திரியங்களான வாக்கு, கை, கால், பாயு, உபஸ்தம் இவைகளுடனும் சம்பந்தப்பட்டு மனஸ், புத்தி, சித்தம், அகங்காரம் (இவை 4ம் அந்தக்கரணம் எனப்படும்) இவைகளால் வேலை

செய்யும்போது அந்தந்த இந்திரியங்களுக்குகந்த விஷயத்தை அறிகிறது. இந்த நிலை விழிப்பு என்பது. இதற்கு மனிதனின் சரீரம் காரணமாகிறது. இதன் அபிமானி தேவதைக்கு விசுவன் எனப்பெயர்.

இந்த விசுவன் பரமாத்மாவேதான். விராட் ரூபியாக இருப்பவன் என்று எண்ணங்கொண்டால் இதனுல் ஏற்படும் அக்ஞானம் விலகும்.

பிராணன்கள் ஐந்து :—

ப்ராணன் (வெளி மூச்சு)

அபானன் (உள் மூச்சு)

வியானன் (சரீரம் முழுவதும் பரவியிருப்பது)

உதானன் (மேலேபோவது)

ஸமானன் (ஜீர்ணிப்பது)

மேலேகண்ட 5 கர்மேந்திரியங்கள், 5 ஞானேந்திரியங்கள், 5 பிராணன்கள் மனஸ், சித்தம் ஆகிய 17ம் சேர்ந்ததை ஸூக்ஷ்மசரீரம் என்பர் இந்தத் தோற்றத்துக்கு தைஜஸன் அபிமானிதேவதை. இந்த தோற்றமும் பொய்யே இதில் வாஸ்தவமானது பரமாத்மாவே. இவன் ஹிரண்யகர்ப்ப ரூபமாக இருக்கிருன் என்று அறிவதால் (தியானித்தால்) அக்ஞானம் நீங்கும்.

இவைகளுக்கும் காரணமான மூல அக்ஞானம் பரமாத்மாவை ஒட்டியே உளது இது ஸத்துமல்ல, அஸத்துமல்ல ஆனுல் ஸத்திலும் அஸத்திலும் சேர்ந்ததுமல்ல, சேராதது மல்ல, இவைகள் இரண்டும் சேர்ந்ததுமில்லை இவைகளுள் ஒன்ருகவும் இல்லை. புத்தியின் காரணத்தால் இந்திரியங்கள் வேலை செய்து கொண்டிருந்தவை புத்தி உள் அடங்கும் போது, ஆலமரத்து விதைக்குள் ஆலமரம் ஒடுங்குவது போலாகும். இது சுஷுப்தி எனப்படும் இதற்கு அபிமானி தேவதை ப்ராஜ்ஞன் என்பர். இதற்கெல்லாம் ஆதாரமானது பரமாத்மாவே என்று தியானித்தால் இந்த பேதம் நீங்கும்.

மேலே சொன்ன விசுவன், தைஜஸன், பிராக்ஞன் என்ற லக்ஷணங்கள் எல்லாம் ஓம் என்பதன் ரூபமேயாம். அகாரமானது விசுவன், உகாரம், தைஜஸன், மகாரம் பிராஜ்ஞன் என்று பாவனை செய்தலே இதை அறியும் வழி.

ஸமாதியில் உட்காருவதற்கு முன்பே இந்த விஷயங்களை நன்கு தெரிந்துகொள்ளவேணும். ஸ்தூலத்தை அடக்கி பின் ஸூக்ஷ்மத்தை அடக்கி பின் மனதையும் அடக்கி, ஆத்மாவில் ஒடுக்கவேணும். அ. உ. ம என்ற மேலே சொன்ன மூன்று நிலைகளில் அகாரத்தை உகாரத்தில் லயித்து அதை மகாரத்தில் லயிக்கவேணும். அப்போது நானே பரமாத்மா, (நித்யன், சுத்தன், புத்தன், முக்தன்) இரண்டற்றது என்றும் நானே வாஸுதேவன் ஓம்காரரூபமானவன் என்ற ஞானம் விளங்கும். அப்போது சித்தம் சலிக்கக்கூடாது. சமுத்ரம் போல் நான் பூர்ண போதன் (அறிவுமயம்) என்று அசைவற்றிருக்க வேணும். ஜிதேந்திரியனுகவும், கோபம் முதலியவைகளை அடக்கினவனுகவும் இருந்துகொண்டு ஆத்மாவை உணர வேணும்.

துக்கம் என்பது ஆரம்பத்திலும் நடுவிலும் முடிவிலும் உளதே. ஆகையால் அதை விட்டுவிட்டு தத்துவவிளக்கத்தில் புத்தியைச் செலுத்தவேணும் இவன் ஜீவன்முக்தனுகிருன். இவனுக்கு அடையவேண்டியது ஏதும் இல்லை.

இந்த நிலையில் பிராரப்த சரீரம் இருக்கும் காரணத்தால் கூடிய நிலை கலைந்தாலும் அந்த க்ஷணத்திலும் பொய்யான தோற்றமே உலகம் என்று ஜீவன்முக்தனுக்குத் தோன்றும். பிராரப்த வசத்தால் ஏற்பட்ட சரீரம் கீழே விழவும் இந்த கவலையும் கிடையாது பரமாத்ம நிலையை இவன் அடைவான்.

இப்படி உபதேசிக்கிருர் ஸத்குரு ஸ்ரீ சுரேசுவராச்சாரியாள் சாஸ்திரங்களை சிரவணம் செய்து மனனம் செய்து பழகிக் கொண்டவர்கள் நிதித்தியாஸன நிலையை அடையும்போது ஏற்படக்கூடிய சிக்கல்களை எடுத்துக்காட்டி அவைகளை விலக்குவதற்கு வழியைக் காட்டியிருக்கிறது ஒன்ருக இருந்த பரமாத்மாவை பல ரூபமுள்ளதாக தோற்றுவிப்பது அஞானத்தின் காரணத்தால் ஜகத்தின் உத்பத்தி எனச் சொல்லி, அதை மறுபடி பிரம்மத்தில் லயப்படுத்த ஒடுக் கத்தின் ஒவ்வொரு நிலைகளும் இங்கு தெளிவாக்கப் பட்டிருக் கிறது மோக்ஷமார்க்கத்தை தேடும் ஒவ்வொருவருக்கும் இது உபயோகமானது மற்றவர்களும் இதை அறிந்தால் இந்த வழியை பின்பற்ற ஒரு ஊக்கம் வரும் என்பதே என் தாழ்மையான அபிப்ராயம்.

பூர்ண அஹம்பாவம்—
(ஸர்வாத்மபாவம்)

—J ஸுப்ரமண்யய்யர், B. A. B. L.,
கோபி.

"அரிது அரிது மானிடராகப் பிறத்தல் அரிது" என்று மூதுரை உரைக்கின்றது. இத்தகைய மானிடப்பிறவி புண்யத்தால் கிடைக்கிறதா? பாபத்தால் கிடைக்கிறதா? என்று விசாரிக்குமிடத்துப் புண்யபாப மிஸ்ரத்தால் ஆனதே இம் மானிடப்பிறவி என்கிறார் ஸ்ரீ ஸுரேச்வராசாரியார் தமது நைஷ்கர்ம்யசித்தி என்னும் அத்வைத நூலில்:—

शुभैः प्राप्नोति देवत्वं निषिद्धैर्नारकीं गतिम् ।
उभाभ्यां पुण्यपापाभ्यां मानुष्यं लभतेऽवशः ।। (नै. १–४२)

இத்தகைய அருமையான பிறவி கிடைத்தும் அதை வீணாக்காமல் ஆத்மலாபம் அடைவதே நமது நோக்கமாக இருக்கவேண்டும். புண்யத்தின் பலன் வேண்டுமென்று ஆசைப்படுகிறோம். ஆனால் புண்யம் செய்வதில்லை. பாப பலன் வேண்டாமென்று எண்ணியும் பாபத்தையே துடர்ந்து செய்து வருகிறோம். என்னே நமது பேதமை!

पुण्यस्य फलमिच्छन्ति पुण्यं नेच्छन्ति मानवाः ।
न पापफलमिच्छन्ति पापं कुर्वन्ति यत्नतः ॥

ஆகவே ஆத்மலாபம்பெற யாவரும் முயற்சித்தல் அவசியமாகும். இதனையே நமது ஆதிபகவத்பாதாள் மிக அழகாகத் தான் எழுதிப்போந்த விவேகசூடாமணி என்னும் அத்புத பிரகரண கிரந்தத்தில் முதல் சுலோகத்தில் சொல்லியிருக்கிறார். சோகமோஹமாகிய கடலைத்தாண்டி என்றும் இன்புற்றிருக்க ஆத்மஞானத்தைக் காட்டிலும் வேறு என்ன இருக்கிறது? பெரிய துக்கத்தைத்தாண்டி இன்புற அது ஒன்று போதுமே!

यं लब्ध्वा चापरं लाभं मन्यते नाधिकं ततः ।
यस्मिन्स्थितो न दुःखेन गुरुणापि विचाल्यते ।। (गी. ६–२२)

ஆத்மலாபத்தை அடைந்து நிரதிசய ஆனந்தத்தை நுகருபவனை, ஆத்ம ஸ்வரூபமாக எங்கனும் யாண்டும் பார்ப்பவனை ஜீவன் முக்தன் என்றும், ஸ்திதபிரக்ஞன் என்றும், பகவத்பக்தனென்றும் குணாதீதன் என்றும், அதிவர்ணாச்ரமி என்றும் பலவாருகப் புகழ்கின்றன நமது சாஸ்திர நூல்கள் ஸர்வாத்ம பாவத்தை அடைந்தவனை சுருதி, ஸ்மிருதி, புராணங்கள் வாழ்த்துகின்றன. அவனைப் பின்பற்றி அவனது லக்ஷணங்களைக் கடைப்பிடித்து வாழ்ந்து கடையேறுவதே நம் அனைத்தோரின் சீரிய குறிக்கோளாகும் சத்ரு மித்ர பாவமில்லாமல் யாவரிடத்தும் ஆத்மாவைக்காணுதலே சீரிய முறையாகும் ஆதிபகவத்பாதாள் தன் இணையற்ற பஜகோவிந்தத்தில் கூறுதலைகேட்போம் "உன்னிடத்திலும் என்னிடத்திலும் ஒரே விஷ்ணு ஊடுருவி இருக்கின்ருர். இதை அறியாமல் ஏன் வீணே என்னைக் கோபித்துக்கொள்கின்ருய்? எங்கும் ஒரே ஆத்மாவைப்பார். பேதத்தை-வேறு என்னும் மனப்பான்மையை, உதறித்தள்ளு என்கிருர்.

त्वयि मयि चान्यत्रैको विष्णुः व्यर्थं कुप्यसि मय्यसहिष्णुः ।
सर्वस्मिन्नपि पश्यात्मानं सर्वत्रोत्सृज भेदज्ञानं ॥

(பஜகோவிந்தம் 24)

இக்கருத்தினையே மிக அழகாக ஆதிசங்கரரின் பிரதம சீடராகிய ஸுரேச்வராசாரியார், நமது சிருங்கேரி குரு பரம்பரையில் முதல் ஸ்தானம் வகித்தவர் என்றும் அழியாப் புகழை எய்தியவர் தன் இணையற்ற பிரமாண கிரந்தமாகிய நைஷ்கர்ம்ய ஸித்தியில் எடுத்துரைக்கும் பான்மை யாரும் மறுக்கமுடியாதது.

रिपौ बन्धौ स्वदेहे च समैकात्म्यं प्रपश्यतः ।
विवेकिनः कुतः कोपः स्वदेहावयवेष्विव ॥ (नै. २–१८)

பல் நாக்கை கடித்தால் கோபிக்கிருேமா? அதுபோன்று தன் அவயவத்திற்குள் பேதம் காணுததுபோல் சத்ருவையும் பந்துவையும் தன் அவயவத்தையும் ஒரே ஆத்ம ஸ்வரூபமாகக் காணும் பண்டிதனுக்கு, ஞானிக்கு எங்கிருந்து கோபம் வரும்? என்று வினவும் வகையில் அமைந்திருக்கிறது அவரது சுலோகம்.

எல்லாவற்றையும் ஸமமாக, ஆத்ம ஸ்வரூபமாகப் பார்க்கும்பொழுது மோஹம் ஏது? சோகம் ஏது? எல்லாம் பிரம்ம மயமல்லவா? இதனையே ஈசாவாஸ்ய உபநிஷத் கோஷிக்கிறது.

यस्मिन्सर्वाणि भूतानि आत्मैवाभूद्विजानतः ।
तत्र को मोहः कः शोकः एकत्वमनुपश्यतः ॥ (ईशा. ७)

இத்தகைய ஸர்வாத்ம பாவத்தை பூர்ண அஹங்காரம் என்கிறார் நமது குரு ஸுரேச்வராசாரியார் ஸாதாரண அகம்பாவம், அகந்தை பொல்லாதது. வெறுக்கத்தக்கது. ஆனால் எல்லோரையும் பிரம்மாமுதல் ஸ்தம்பம்வரை ஸம பாவத்துடன், ஆத்ம பாவத்துடன் பார்ப்பது என்பது மிகக் கடினமே. அதனைச் செய்வதே நம்மவரின் சீரிய செயலாகும். அங்கிங்கெனாதபடி எங்கும் பிரகாசமாய் ஆனந்தபூர்த்தி ஆகி அருளொடு நிறைந்த வஸ்துவைப் பார்ப்பதே பூர்ண அஹம்பாவமாகும். குறுகிய மனப்பான்மையை விட்டுப் பரந்து நிற்கும் பரம்பொருளைக் காணுதலே பூர்ண அஹம்பாவம், அது சிவாவதாரமாகிய ஸ்ரீசங்கரபகவத்பாதாள் எழுதிப் போந்த ஸ்ரீ தக்ஷிணாமூர்த்தி ஸ்தோத்திரத்தால் கிட்டு கிறது என்று அவரது முக்கிய சீடர் கருணை கூர்ந்து தான் எழுதியுள்ள "மானஸோல்லாஸம்" என்னும் வார்த்திகத்தில் கூறுகிறார்.

परिच्छिन्नमहम्भावं परित्यज्यानुषङ्गिकम् ।
पूर्णाहम्भावलाभोऽस्य स्तोत्रस्य फलमुच्यते ॥ (मा. १०-१)

ஸர்வாத்ம பாவமாகிய பூர்ண அஹம்பாவம் என்னும் மோக்ஷம் இந்த தக்ஷிணாமூர்த்தி ஸ்தோத்திரத்தின் பலன் என்று பத்தாவது சுலோகத்தால் சொல்லப்படுகிறது. ஸ்ரீதக்ஷிணாமூர்த்தி ஸ்தோத்திரம் யாவராலும் பாராயணம் செய்வதற்குரியது பாஷ்யபடனம் செய்யும் யாவரும் சாந்தி மந்திர பாடத்திற்குப்பின் இதனைச் சொல்லி வணங்கியே பாடம் கற்கப் புகுகின்றனர். பத்தாவது சுலோகத்தின் கருத்தை கவனிப்போம்.

सर्वात्मा त्वमिति स्फुटीकृतमिदं यस्मादमुष्मिंस्तवे
तेनास्य श्रवणात्तदर्थमननात् ध्यानाच्च संकीर्तनात् ।

सर्वात्मत्वमहाविभूतिसहितं स्यादीश्वरत्वं स्वतः
सिध्येत् तत्पुनरष्टधा परिणतं चैश्वर्यमव्याहतम् ॥

நீ ஸர்வாத்மா என்பது இதில் தெளிவாக நிரூபணம் செய்யப்பட்டபடியால் இதைச்சொல்வதாலும் இதன் அர்த்தத்தை குருமுகமாக சிரவணம் செய்வதாலும், யுக்திகளால் மனனம் செய்வதாலும், வேறு அறிவினால் தடைபடாமல் தியானம் செய்வதாலும் மோக்ஷமென்னும் மஹாவிபூதியோடுகூடின ஐஸ்வர்யம் சித்திக்கும். அணிமா முதலிய எட்டுவிதமான ஐஸ்வர்யமும் தடையில்லாமல் சித்திக்கும்.

இதே ஸர்வாத்மபாவத்தை ஸ்ரீசங்கரபகவத்பாதாசார்யார் தமது மநீஷாபஞ்சகத்திலும் கூறுகிறார். "ஜகத்ஸாக்ஷியாக விளங்கும் ஸம்வித்தே நான். இந்த திருச்ய வஸ்து நானல்ல என திடப்பிரக்ஞை கொண்டவனே என் குரு என்று.

जाग्रत्स्वप्नसुषुप्तिषु स्फुटतरा या संविदुज्जृम्भते
या ब्रह्मादिपिपीलिकान्ततनुषु प्रोता जगत्साक्षिणी ।
सैवाहं न च दृश्यवस्त्विति दृढप्रज्ञापि यस्यास्ति चेत्
चाण्डालोऽस्तु स तु द्विजोऽस्तु गुरुरित्येषा मनीषा मम ॥

எல்லாவற்றையும் ஆத்மஸ்வருபமாகப் பார்க்க குருவின் கடாக்ஷமும் உபதேசமும் மிகவும் அவசியமாகின்றது. எவ்வாறு இஷ்ட தெய்வத்திடம் பக்தி கொண்டு அவரது அருளைப்பெறுகின்றோமோ அவ்வாறே குருவினிடம் பக்திபூண வேண்டும். மிகவும் துரூஹமான விஷயமும் குருபக்தியால் மிகத்தெள்ளெனத் தெரிகின்றது. ஸுரேச்வராசாரியார் பிரம்மாவின் அம்சம். அவரது மனைவி உபயபாரதியோ ஸரஸ்வதீ தேவியின் அம்சம். குமரக்கடவுளாகிய குமரில பட்டரிடம் பூர்வமீமாம்ஸை பயின்றவர். தன்னைத்தேடிவந்த (ஒருவருக்கும் கிட்டாத பாக்கியம்) குருநாதராகிய ஸ்ரீசங்கரரிடம் சீடனாகி அத்வைதக்கிரந்தம், வார்த்திகங்கள் எழுதியதுடன் பரம பக்தராகத் திகழ்ந்தார். அவர் தமது அனுபவத்தையே கூறுகிறார்.

यस्य देवे परा भक्तिः यथा देवे तथा गुरौ ।
तस्यैते कथिता ह्यर्थाः प्रकाशन्ते महात्मनः ॥ (१०-२३)

ஸ்ரீ தக்ஷிணாமூர்த்தி ஸ்தோத்ரத்தால் ஸர்வாத்ம பாவமாகிய மோக்ஷமே கிட்டும்பொழுது சிறு பலன்கள் கிடைப்பதில் என்ன ஆச்சர்யம் என்கிறார் தக்ஷிணாமூர்த்தி ஸ்தோத்ர வியாக்யானமான மானஸோல்லாஸத்தில் ஸ்ரீ ஸுரேச்வராசார்யார்

पुत्रपौत्रगृहक्षेत्रधनधान्यसमृद्धयः ।
अर्वाचीनाश्च सिद्ध्यन्ति स्वर्गपातालभूमिषु ॥ (१०-२)

पाके प्रवर्तमानस्य शीतादिपरिहारवत् ।
प्रासङ्गिकाश्च सिद्ध्यन्ति स्तोत्रेणानेन सर्वदा ॥ (१०-३)

சமைக்கும்பொழுது அடுப்பின் பக்கத்தில் உட்கார்ந்தால் சமையலும் ஆகிறது, அத்துடன் குளிரும் போகிறது.

ஸ்ரீ தக்ஷிணாமூர்த்தி ஸ்தோத்திர படனத்தால் ஈஸ்வரத்வம் சித்திக்கிறது. ஈஸ்வரத்துவம் என்பது ஐச்வர்யம். புருஷன் ஓடினால் அவனது நிழல் அவனை அனுசரித்து ஓடுகிறது. நிழல் என்பது புருஷனைவிட்டு தனியாக இருப்பதில்லை. அது போல ஐச்வர்யம் என்பது ஈஸ்வரனை விட்டுத் தனியாக இருப்பதில்லை

ऐश्वर्यमीश्वरत्वं हि तस्य नास्ति पृथक् स्थितिः ।
पुरुषे धावमाने हि छाया तमनुधावति ॥ (१०-४)

வாக்கினால் சொல்ல முடியாததான ஸஹஜமான சாமர்த்தியமே ஐஸ்வர்யம் என்று சொல்லப்படும். யோக சாஸ்திரத்தில் ஐசுவர்யம் என்று சொல்லப்படும் அணிமா முதலிய சித்திகள் ஞானியின் ஐச்வர்யத்தின் திவலைகளே. ஈஸ்வரனாக ஆகிவிட்டால் அணிமாதிகள் தானாக சித்திக்கின்றன.

अनन्तशक्तिरैश्वर्यं निष्यन्दाश्चाणिमादयः ।
स्वस्येश्वरत्वे संसिद्धे सिद्ध्यन्ति स्वयमेव हि ॥ (१०–५)

ஆத்மாவே ஸதாசிவம், ஸதாசிவமே ஆத்மா. அவருடைய ஐஸ்வர்ய திவலைகளைக்கொண்டு மும்மூர்த்திகள் ஐஸ்வர்யம் அடைகிறார்கள்.

यदीयैश्वर्यविप्रुड्भिः ब्रह्मविष्णुमहेश्वराः ।
ऐश्वर्यवन्तो भासंते स एवात्मा सदाशिवः ॥ (१०–६)

புஷ்பத்தைக் கொண்டுவரும் மனிதன் வாசனையை முகர வேண்டுமென்ற ஆசையில்லாமலிருந்தாலும் வாசனையை அனுபவிக்கிறான். அதுபோல பரிபூர்ணமான அஹம்பாவமுள்ள யோகி — ஸர்வாத்மபாவமுள்ள யோகி, இச்சையில்லாமற்போனாலும் அளவுக்குள்பட்டதான ஐச்வர்யங்களையும் (விபூதிகளையும்) அனுபவிக்கிறான்.

पुष्पमानयता गन्धो विनेच्छामनुभूयते ।
पूर्णाहंभावयुक्तेन परिच्छिन्ना विभूतयः ॥ (१०–७)

இங்கு பூர்ண அஹம்பாவயுக்தன் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

சித்திகள் (ஐச்வர்யங்கள்) 1. அணிமா 2. மஹிமா 3. லகிமா 4. கரிமா 5. பிராப்தி 6. ப்ராகாம்யம் 7. ஈசித்வம் 8. வசித்வம் என எட்டுவகைப்படும்.

अणिमा महिमा चैव लघिमा गरिमा तथा ।
प्राप्तिः प्राकाम्यमीशित्वं वशित्वं चाष्टसिद्धयः ॥ (१०–८)

எங்கும் வியாபித்த பரமாத்மா சிறியதான புழு முதலான பிராணிகளின் சரீரத்தில் ஆத்மாவாகப்பிரவேசிப்பது அணிமா என்று சொல்லப்படும்.

अत्यन्तमणुषु प्राणिष्वात्मत्वेन प्रवेशनम् ।
अणिमासंज्ञमैश्वर्यं व्याप्तस्य परमात्मनः ॥ (१०–९)

பிரம்மாண்டம் முதல் சிவன் (விராட் ஸ்வரூபத்தில் அபிவியக்தி அடைந்த புருஷன்) வரையிலுள்ள தத்வங்களுக்கு வெளியிலும் வியாபித்திருப்பது மஹிமா ஆகும்.

ब्रह्माण्डादिशिवान्तायाः षट्त्रिंशत्तत्वसंहतेः ।
बहिश्च व्याप्य वृत्तित्वमैश्वर्यं महिमाह्वयम् ॥ (१०-१०)

கனமான யோகி பஞ்சுபோல லேசாக ஆவது லகிமா எனப்படும்.

महामेरुसमाङ्गस्य समुद्धरणकर्मणि ।
योगिनस्तूलतुल्यत्वं लघिमानं विदुर्बुधाः ॥ (१०-११)

லேசான சரீரமுடைய யோகி பர்வதம் போல் கனமாக ஆவது கரிமா ஆகும்.

परमाणुसमाङ्गस्य समुद्धरणकर्मणि ।
योगिनो मेरुतुल्यत्वं गरिमाणं विदुर्बुधाः ॥ (१०-१२)

பாதாள லோகத்திலுள்ள யோகி பிரம்மலோகத்தைப் பார்ப்பது என்பது பிராப்தி என்னும் பெரிய ஐஸ்வர்யம்

पातालवासिनः पुंसः ब्रह्मलोकावलोकनम् ।
प्राप्तिर्नाम महैश्वर्यं सुदुष्प्रापमयोगिनाम् ॥ (१०-१३)

இச்சாமாத்திரத்தால் ஆகாசத்தில் ஸஞ்சரிப்பது பிராகாம்யமெனப்படும்.

आकाशगमनादीनामन्यासां सिद्धिसंपदाम् ।
स्वेच्छामात्रेण संसिद्धिः प्राकाम्यमभिधीयते ॥ (१०-१४)

தன் பிரகாசத்தால் எல்லா வஸ்துக்களையும் பிரகாசப் படுத்துவது ப்ராகாச்யம் என்னும் ஐச்வர்யம்

स्वशरीरप्रकाशेन सर्वार्थानां प्रकाशनम् ।
प्राकाश्यमिदमैश्वर्यमिति केचित् प्रचक्षते ॥ (१०-१५)

விஸ்வாமித்திரரைப்போல் தன்னுடைய ஸங்கல்ப மாத்திரத்தால் வேறு ஸாதனங்களை எதிர்பாராமல் நகரம் முதலியவைகளை சிருஷ்டிப்பது, காப்பது, அழிப்பது, சூரியன் முதலியவைகளை தன் இஷ்டப்படி ஏவுதல் முதலியவை ஈசித்வம் என்னும் ஐஸ்வர்யமாகும்.

स्वेच्छामात्रेण लोकानां सृष्टिस्थित्यन्तकर्तृता ।
सूर्यादीनां नियोक्तृत्वमीशित्वमभिधीयते ॥ (१०–१६)

எல்லா லோகபாலர்களையும் தன் வசமாயிருக்கும்படி செய்தல் வசித்வம் என்னும் ஐஸ்வர்யம்.

सलोकपालास्सर्वेऽपि लोकाः स्ववशवर्तिनः ।
तदैश्वर्यं वशित्वाख्यं सुलभं शिवयोगिनाम् ॥ (१०–१७)

தேவர்களே யோகியின் வசத்தில் இருந்தால் மற்ற அரசன் புலி, ஸர்ப்பம், ஸ்திரீ, புருஷர் முதலானோர் அவர் வசமிருப்பார்கள் என்று சொல்வதே அவசியமில்லை.

ஸர்வாத்மபாவத்தை அடைந்து சதாசிவாத்ம ஸ்வரூப ஸமாதியில் நல்ல பரிபாகத்தை அடைந்த யோகிகளுக்கு சித்திக்காத ஐஸ்வர்யமே கிடையாது. எல்லாம் சித்திக்கின்றன.

सर्वात्मभावसाम्राज्यनिरन्तरितचेतसाम् ।
परिपक्वसमाधीनां किं किं नाम न सिद्ध्यति ॥ (१०–१९)

அஷ்டவித சித்திகளாகிய அல்பபலன்களை விடுத்து யோகி ஆத்மா ஸர்வஸ்வரூபமென்று பாவனை செய்யவேண்டும்.

ஸ்வர்க்காதி ராஜ்யங்களை ஸாம்ராஜ்யம் என்று ஆத்ம ஞானியான பண்டிதன் நினைப்பதில்லை. ஆத்ம ஸ்வாராஜ்யம் என்பதே ஆத்மஞானிக்கு ஸாம்ராஜ்யமாகும். ஆகவே ஸர்வாத்மபாவத்தை செய்யவேண்டும்.

स्वर्गादिराज्यं साम्राज्यं मनुते न हि पण्डितः ।
तदेव तस्य साम्राज्यं यत्तु स्वाराज्यमात्मनि ॥ (१०–२१)

तस्मादात्मनि साम्राज्यं कुर्यान्नियतमानसः ॥ (१०-२२)

இத்தகைய மானஸோல்லாஸம் என்னும் வார்த்திகம் மிகவும் சிறப்புடன் விளங்குகிறது: குரு சாஸ்திரம் இல்லாமல் ஆத்மவித்யையை அறிதல் மிகவும் கடினமானதே

" गुरुशास्त्रे विना गम्भीरं आत्मज्ञानं वेत्ति कः "

நமது சிருங்கேரி பிரதம குருநாதரை வணங்கி மோக்ஷ சாம்ராஜ்யம் அடைவோமாக! அவரது அதிஷ்டானத்திற்கு கும்பாபிஷேகம் செய்வது சாலப்பொருத்தமாகும். அவரே ஆதி பகவத்பாதாள் அன்றோ!!

III

மண்டன மிச்ர ஸம்வாதம்[1]

—பரமஹம்ஸ ஸ்ரீ ஞானனந்த பாரதீஸ்வாமிகள்.

ஸ்ரீமத் சங்கரபகவத் பாதர் காசியிலிருந்து புறப்பட்டுப் போகும்போது ஸ்ரீ குமாரிலபட்டரையும் ஜயித்து உபநிஷத் ஸித்தாந்தமான பிரஹ்மாத்மைக்யத்தை ஸ்தாபிக்க நினைத்த ஸமயம் ஸ்ரீ குமாரிலபட்டர் பிரயாகையில் துஷாக்னிப் பிரவேசம் செய்வதாக கேள்விப்பட்டு அவஸரமாக அங்கே போய் அவரிடம் எவ்வளவோ சொல்லியும் கேட்காமல் அவர் தன் ஸங்கல்பப்படி பிராணத்யாகம் செய்வதே நியாயமென்று வற்புறுத்திவிட்டு ஸ்ரீ சங்கரரைப் பார்த்து "தங்களுடைய மார்க்கத்தைப் பிரகாசப்படுத்த நினைத்தால், ஸகல திக்குகளிலும் கியாதி பெற்றவராய் மண்டன மிச்ரரென்ற பண்டித சிரேஷ்டர் இருக்கிறர். அவரை ஜயித்தால் உலகமே ஜயிக்கப்பட்டதாக ஆகும். அவரை எப்படியாவது தங்கள் வசமாக்கிக் கொள்ளுங்கள். அவர் வசப்பட்டால் தங்கள் எண்ணம் நிறைவேறும். ஆகையால் தாங்கள் அவரிடம் போங்கள். தாமஸம் வேண்டாம்" என்று சொல்லியனுப்புகிறர்.

கர்மானுஷ்டானத்தில் விசுவரூபருக்கிருந்த வேகத்தினுல் ஸன்யாஸம் என்பதையே வெறுக்கக்கூடிய மனேபாவமிருக்கிறவராக ஆனுர். அவர் கிருஹத்தில், அதுவும் சிராத்த தினத்தில், ஸ்ரீ சங்கரர் திடீரென்று போய் நிற்கையில் அவருக்கு வந்த கோபத்தில் பலவாருகப் பேசியும் அவைகளுக்கெல்லாம் ஸ்ரீ சங்கரர் மிருதுவாகவே பதில் சொல்லிக் கொண்டுவந்தார். கடைசியில் ஸாமான்ய பிக்ஷையை உத்தேசித்து தான் வரவில்லையென்றும் வாதபிக்ஷையே தேவையென்றும் ஸ்ரீ சங்கரர் தெளிவு படுத்தினதின்பேரில் அவ்விதமே மறுநாள் காலைமுதல் வாதம் செய்யலாமென்றும் இதற்கு விசுவரூபரின் பார்யையான உபய பாரதீயே மத்யஸ்தை யென்றும் தீர்மானம் செய்துகொண்டார்கள். அப்பொழுது நடந்த வாதத்தையே பிரகிருத விஷயமாக எடுத்துக்கொண்டிருப்பதால் மற்ற விஷயங்களைப் பற்றி இங்கு எடுத்துச்சொல்ல அவசியமில்லை.

1. மதுரை தர்ம சாஸ்திர ஸபையின் அனுமதியுடன்

உபயவாதிகளும் தன் தன் கக்ஷியை ஸ்தாபிப்பதுடன் மற்றவர் கக்ஷியைக் கண்டிப்பதும் அவசியமாகும். இப்பொழுது ஸ்ரீசங்கரர் தன் கக்ஷியை எப்படி எடுத்துச்சொன்னுர் என்பதையும் அதன்பேரில் விசுவரூபர் சொன்ன ஆக்ஷேபணைகளுக்கு என்ன ஸமாதானம் சொன்னுர் என்பதையும் மாத்திரம் இங்கு சுருக்கமாகக் காட்ட உத்தேசம். பூரா வாதத்தையும் விஸ்தாரமாக வர்ணிப்பதானுல் மாதவீயத்திலுள்ள ஒவ்வொரு சுலோகத்திற்கும் விரிவாக ஒவ்வொரு புஸ்தகமே எழுதக்கூடிய முறையில் அந்த சுலோகங்கள் அமைந்திருக்கின்றன.

ஸ்ரீ சங்கர பகவத் பாதர் தன் ஸித்தாந்தத்தை இவ்விதம் துவக்கினுர்.

(1) நித்யமாயும் ஞானஸ்வரூபமாயும் நிர்மலமாயும் ஏகமாயுமிருக்கும் ப்ரஹ்மம்தான் பரதத்வம்

(2) அதுவே அக்ஞானத்தால் மறைபடும்போது பிரபஞ்சமாகத் தோன்றுகிறது. எப்படி கிளிஞ்சல் இருட்டினுல் மறைபட்டு வெள்ளியாகத் தோன்றுகிறதோ அவ்விதமாக.

(3) அந்தபிரஹ்மவிஷயமான ஞானம் ஏற்பட்டு பிரபஞ்சம் மறைந்து தன் ஸ்வய நிலையிலிருப்பதே முக்தி.

(4) இதற்குப் பிரமாணம் உபநிஷத்துக்கள்

இதைக் கேட்டதும் மண்டன மிச்ரர் நான்காவது அம்சத்தை முதலில் தாக்குகிருர்.

மண்டனர்: வேறு எந்தப் பிரமாணத்தினுலும் அறிந்து கொள்ளமுடியாத விஷயத்தை போதிப்பதினுலல்லவா வேதத்திற்குப் பிராமாண்யம்? ஏற்கனவே ஸித்தமாயிருக்கிற பிரஹ்மம் என்ற பதார்த்தத்தை போதிப்பதினுல் பிராமாண்யம் எப்படி ஏற்படும்?

தவிரவும், இவ்விதம் செய், இவ்விதம் செய்யாதே, என்று விதி நிஷேத ரூபமாக பிரவர்த்திக்கும் வாக்கியங்களுக்கும் அவ்வித விதி நிஷேத வாக்கியங்களுக்கு பக்க பலமாயிருக்கக்கூடிய வாக்கியங்களுக்கும்தான் பிராமாண்யம் உண்டு. பிரஹ்மம் பூர்வஸித்தமான பதார்த்தமானதினுல் அதில் விதி

நிஷேதங்கள் பிரவர்த்திக்கமுடியாது. அப்படியிருக்க விதி நிஷேதங்களுக்கு விஷயமாகாத பிரஹ்மத்தை போதிக்கும் உபநிஷத்துக்கு பிராமாண்யம் எப்படி வரும்?

உபநிஷத்துக்களும் வேதமல்லவா, அவைகளை உதாஸீனம் செய்வது நியாயமா, என்ருல் அவைகளை உதாஸீனம் செய்யச்சொல்லவில்லை. யாகாங்கமாக பாராயணம் செய்தால் புண்யம் உண்டு. மந்திரம் என்கிற முறையில் அவைகளின் உச்சரிப்புக்கு பலனுண்டே தவிர அர்த்தத்தில் தாத்பர்யமில்லை.

ஸ்ரீ சங்கரர்: "ஹும்பட்" போலுள்ள அர்த்தமில்லாத சப்தங்களுக்கு வேண்டுமானுல் நீங்கள் சொல்கிறபடி விநியோகம் சொல்லலாமே தவிர அர்த்தமுள்ள வாக்கியங்களுக்கு அவ்வித விநியோகம் நியாயமாகாது

வேறு பிரமாணத்தினுல் அறிய முடியாத விஷயத்தை போதிப்பதினுலேயே வேதத்திற்கு பிராமாண்யம் என்று நீங்களும் ஒப்புக்கொள்வதினுல், எந்தப் பிரமாணத்தினுலும் அறியமுடியாத ஈசுவரனை போதிக்கும் உபநிஷத்துக்களுக்கு பிராமாண்ய முண்டென்பது ஸித்தமாகிறது. ஈசுவரன் பூர்வ சித்தராயிருந்தாலும் நாம் அவரை அறியவில்லையென்பது வாஸ்தவமாயிருப்பதால் அவரை அறிவிக்கும் உபநிஷத்துக்கள் பிரமாணமேயாகும். வேறு எந்தப் பிரமாணத்தினுலாவது ஈசுவரன் இருக்கிருர் என்று நாம் அறிந்துகொண்டுவிட்டாலும் அவரும் ஜீவனும் ஒரே தத்வம் என்ற அம்சத்தை நாம் அறியமுடியாததினுல் உத்தாலகர் சுவேதகேதுக்கு உபதேசித்த "தத் த்வம் அஸி" (நீ அதுவே) என்றவாறு உபதேசிக்கும் வாக்கியங்களுக்கு பிராமாண்யம் ஒப்புக்கொண்டே தீரவேண்டும்.

மண்டனர்: அந்த வாக்கியங்களுக்கு ஜீவ ப்ரஹ்ம ஐக்கியம் தாத்பர்யமென்று வைத்துக்கொண்டாலல்லவா தாங்கள் சொல்வது நியாயமாகும்? வாஸ்தவத்தில் அவ் வாக்கியங்கள் யாகம் செய்யும் ஜீவனைப் பார்த்து "நீ ஈசுவரனுக்கு ஸமானன்" என்று ஸ்துதி மாத்திரம் செய்கின்றன.

ஸ்ரீ சங்கரர்: அவ்வாக்கியங்கள் சொல்லப்பட்டிருக்கும் பிரகரணங்களில் யாகத்தைப்பற்றியே பிரஸ்தாவமில்லாததினுல் தங்கள் அபிப்பிராயத்திற்கு அவகாசமேயில்லை.

மண்டனர் : அப்படியானால், ஸூர்யன், வாயு, அன்னம் முதலானவைகளை பிரஹ்மமாக தியானம் செய் என்ற வாக்கியங்களைப்போல இங்கேயும் ஜீவனை பிரஹ்மமாக பாவனை செய் என்று அர்த்தம் சொல்லலாம். அவ்விதம் அர்த்தம் சொல்லும் விஷயத்தில் பாவனை ரூபமான மானஸக் கிரியையை போதிப்பதினால் நான் சொன்னபடி பிராமாண்ய மும் ஏற்படும்.

ஸ்ரீ சங்கரர் : எவ்வித பிரகிருதமுமில்லாமல் "இவ்விதம் பாவனை செய்" என்ற விதியை நுழைக்க இடமில்லை. விதி நிஷேதங்களையே பிரதானமாயுடைய கர்மகாண்டத்தில் வேண்டுமானால் அவைகளின் ஸம்பந்தம் இருந்தால் பிரா மாண்யமென்று சொல்லலாம். எவ்வித விதிநிஷேதத்தையும் விஷயீகரிக்காத உபநிஷத் வாக்கியங்களுக்கும் அவ்விதமே பிராமாண்யம் தேடவேண்டுமென்பது அவசியமில்லை.

மண்டனர் : கர்ம காண்டத்திலும் ராத்திரி ஸத்திர யாகத்தைச் செய்கிறவர்கள் பிரதிஷ்டையடைகிறார்கள் என்ற வாக்கியத்தில் விதி தென்படாமலிருந்தபோதிலும் "பிரதிஷ்டையை விரும்புகிறவர்கள் ராத்திரியாகத்தை செய்ய வேண்டும்" என்று விதியை இருப்பதாக வைத்துக் கொள்வதுபோல, பிரஹ்மத்தை அறிகிறவன் பரத்தை அடைகிறான் என்ற உபநிஷத் வாக்கியத்திலும் "பரத்தை யடைய விரும்புகிறவன் பிரஹ்மத்தை அறியவேண்டும்" என்று ஒரு விதியை கற்பித்துக் கொள்ளலாமல்லவா ?

ஸ்ரீ சங்கரர் : அறிவு என்பது ஒருக்காலும் விதிக்கு விஷய மாகாது. விதிக்கு விஷயமானால் அதுவும் தியானம் போல ஒரு மானஸக் கிரியையாகவேயேற்படும். மானஸமோ வேறு எவ்விதமோ கிரியையின் பலனாக மோக்ஷமிருக்குமானால் அது சாசுவதமாயிருக்கமுடியாது. ஆகையால் இவ்விதம் பாவிக்க வேண்டுமென்று அர்த்தம் செய்வது அனாவசியமென்பதுடன் மோக்ஷத்தின் பெருமையையே கெடுத்துவிடும். தவிரவும் கிரியை என்பது செய்கிறவனுக்கு அதீனமானது. அவன் அதை செய்யவும் செய்யாமலிருக்கவும் மாற்றிச் செய்யவும் சுவாதீனமுள்ளவன். அறிவு விஷயத்தில் அந்த ஸ்வா தந்திரியம் கிடையாது. பதார்த்தம் எப்படியிருக்கிறதோ அப்படியேதான் அதை அறியமுடியும். செய்யவோ செய்யாம

ஸிருக்கவோ ஸ்வாதீனமில்லாதவிடத்தில் விதிக்கு அர்த்தமே கிடையாது.

மண்டனர்: தாங்கள் சொல்கிறபடி, கர்ம ஸம்பந்தமில்லாமலே உபநிஷத்திற்கு பிராமாண்யம் உண்டென்று வைத்துக்கொண்டாலும், அவைகள் பிரஹ்மத்திற்கும் ஜீவனுக்கும் ஐக்கியத்தை போதிக்கிறதென்று எதற்காக வைத்துக்கொள்ளவேண்டும்? இரண்டுக்கும் ஸாதிருச்யம் (ஸமானமாயிருக்கும் தன்மை) இருப்பதாக வைத்துக் கொண்டால் போதாதா?

ஸ்ரீ சங்கரர்: ஸமானம் என்பதைக் குறிக்கும் வார்த்தையில்லாததினால் அவ்விதம் அர்த்தம் செய்ய இடமில்லை. தவிரவும், எவ்விஷயத்தில் ஸமானம்? இருவரும் சேதனர் என்ற அம்சமானால் இதை நாமே அறிந்திருப்பதினால் இதை போதிக்க வேதம் வேண்டியதில்லை. சைதன்யம் உள்பட எல்லா அம்சங்களிலும் ஸமானமென்றால் ஐக்கியமே ஸித்தித்து விடுகிறது.

மண்டனர்: எல்லா அம்சங்களிலும் ஒற்றுமையிருந்தாலும் கூட அம்சியானவர்கள் ஒன்றாக இருக்க வேண்டாமே? ஈசுவரன் ஜீவனைவிடப் பெரியவராயிருக்கலாம்.

ஸ்ரீசங்கரர்: எல்லா அம்சங்களிலுமுள்ள ஒற்றுமையை நாம் இப்பொழுது ஏன் உணரவில்லை?

மண்டனர்: அறியாமை அல்லது அவித்யை என்றுதான் சொல்லவேண்டும்.

ஸ்ரீசங்கரர்: ஈசுவரன் தன்னைவிடப் பெரியவர் என்கிற விஷயத்தை மாத்திரம் அவ்வறியாமைக்கு வெளிப்பட்டதாக நினைக்க என்ன நியாயம்? அவ்விஷயம் அவித்யைக்கு உள்பட்டுத் தோன்றுவதுதான் என்று ஸங்கோசமன்னியில் ஒப்புக்கொண்டுவிட்டால் ஐக்கியமே ஸித்திக்கும்.

மண்டனர்: ஜீவனுக்கும் ஈசுவரனுக்கும் சைதன்யம் ஸமானமான அம்சமாக இருக்கலாம் ஆனாலும் ஸாங்கியர்கள் ஜகத்காரண வஸ்துவை பிரதானம் என்று ஜடபதார்த்தமாகச் சொல்வதால், அப்படியல்ல, அந்த மூலகாரணம் ஜீவனைப்போல சேதனன்தான் என்று போதிக்க இவ்வாக்யம் உத்தேசிக்கலாம்,

ஸ்ரீசங்கரர்: முதலாவதாக 'போல' என்று அர்த்தம் செய்வதற்கு இந்த பிரகரணத்தில் எந்த வார்த்தையுமில்லை. இரண்டாவதாக ஏற்கனவே "அது ஆலோசித்தது" என்ற வாக்கியத்தினாலேயே அது சேதனம் என்று வியக்தமாய் போதிக்கப்பட்டுவிட்டபடியால் பின்னால் ஜீவனைப்போல அது சேதனம் என்று மறுமுறை போதிப்பதற்கு அவசியமேயில்லாததினால் வீண் வாக்கியமாகவேயாகும்.

மண்டனர்: எப்படியும் தாங்கள் சொல்லும் ஜீவபிரஹ்ம ஐக்யவாதம் பிரத்யக்ஷத்திற்கும் யுக்திக்கும் விரோதமாயிருப்பதுடன் வேறு சில உபநிஷத் வாக்யங்களுக்கே விரோதமாயிருக்கிறதே?

ஸ்ரீ சங்கரர்: முதலில் பிரத்யக்ஷத்தை எடுத்துக் கொள்வோம். ஜீவனும் ஈசுவரனும் வேறு என்று பிரத்யக்ஷமாய் அறிகிறோம் என்கிறீர். வேற்றுமை என்பது நம்மால் பார்க்கக் கூடிய தனி பதார்த்தமில்லை. அது குணமே தவிர திரவியம் இல்லாததினால் திரவியத்தை விட்டு தனியாக அதை உணரமுடியாது. ஆத்மாவோ பிரத்தியக்ஷ விஷயமில்லை. அப்படியிருக்க அதிலுள்ள குணமாகச் சொல்லும் வேற்றுமை எப்படி பிரத்தியக்ஷ விஷயமாகும்?

மண்டனர்: வெளி இந்திரியங்களுக்கு விஷயமில்லை ஆத்மா. ஆனாலும் உள் இந்திரியமான மனஸுக்கு விஷயமாகலாமே?

ஸ்ரீ சங்கரர்: நீங்கள் சொல்கிறபடியே பார்ப்போம். பிரத்யக்ஷம் என்றால் அறியும் இந்திரியத்திற்கும் அறியப்படும் பதார்த்தத்திற்கும் ஸம்பந்தம் ஏற்படவேண்டும். ஸம்பந்தமென்பது பரிச்சின்னமான பதார்த்தங்களுக்குள்தான் ஸாத்தியம். ஆத்மாவை வியாபகரென்று வைத்துக்கொண்டாலும் சரி, அணுவென்றாலும் சரி, மற்றொரு பதார்த்தத்துடன் ஸம்பந்தத்திற்கு வழியில்லை.

மண்டனர்: எனக்கு எப்படியென்று எடுத்துச் சொல்ல முடியாமலிருக்கலாம். எப்படியோ, ஜீவன் வேறு ஈசுவரன் வேறு என்பதை நான் உணர்வது வாஸ்தவம்.

ஸ்ரீ சங்கரர்: அது நியாயம் நீங்கள் உணரும் வேற்றுமை அவித்யைக்குள்பட்ட ஜீவனுக்கும் மறைவுபட்ட ஈசுவர

னுக்கும். இந்த வேற்றுமைத்தோற்றம் நமக்கு இருப்பதினுல் தான் நம்மால் அறியப்படாத ஐக்ய ஞானத்தை புகட்ட சுருதி உபயோகப்படுகிறது ஜீவனிடமுள்ள அவித்யையையும் ஈசுவரனை மறைக்கும் மறைவையும் விலக்கிவிட்டால் ஐக்கியம் விளங்கும். ஸர்ப்பமாக தோன்றுவது வாஸ்தவத்தில் பழுதை தான் என்று ஒரு ஆப்தரால் உபதேசிக்கப்பட்ட பிறகு விலகுவதுபோலவே, வேதத்தின் ஸத்தியமான உபதேசத்தினுல் நமக்கு அக்ஞானத்தினுல் ஏற்பட்டிருக்கும் தோற்றம் விலகி உண்மையான தத்வம் விளங்கும்.

மண்டனர்: பிரத்யக்ஷம் பிசகாகலாம். யுக்தி கூடவா பிசகும்? அது தங்கள் ஸித்தாந்தத்திற்கு ஒத்துவராது எது ஸர்வக்ஞமில்லையோ அது ஈசுவரனல்ல, குடம்போல. ஜீவன் ஸர்வக்ஞன் இல்லாததினுல் ஈசுவரன் அல்ல என்ற அனுமானத்தில் என்ன பிசகு?

ஸ்ரீ சங்கரர்: உங்கள் திருஷ்டாந்தமே சரியில்லை. குடம் ஈசுவரனில்லையென்று யார் சொன்னுர்கள்?

மண்டனர்: அதென்ன அப்படிச் சொல்கிறீர்கள்? குடமும் ஈசுவரனும் வேறு என்பதில் என்ன ஸந்தேஹம்? ஆத்மஞானம் ஏற்பட்டாலும் இந்த வேற்றுமை விலகாதே?

ஸ்ரீசங்கரர்: அப்படியல்ல. ஸுகதுக்க அனுபவமுள்ளவனையே நீங்கள் ஆத்மாவென்று நினைத்தால் அவனும் குடமும் ஒரே நிலைதான். அந்த ஆத்மாவை அறிவதினுல் வேற்றுமை விலகாது. ஸுகம் துக்கம் முதலானவைகளுக்கெல்லாம் அதீதமாயிருக்கும் தத்வமே ஆத்மா என்று உணர்ந்தால் அப்பொழுது எல்லாமே ஆத்மாவாக ஆகிவிடுகிறபடியால் குடமும் மறைந்துவிடும். ஆகையால் குடம் சாச்வதமாக வேற்றுமைப்பட்டதென்று நினைப்பது சரியில்லை.

மண்டனர்: தாங்கள் சொல்வது சரியாகத் தோன்றவில்லை. இரண்டு பதார்த்தங்களுக்குள்ளிருக்கும் வேற்றுமை அவைகளையொட்டிய குணங்களை ஆசிரயித்திருந்தால், அக்குணங்கள் விலகினவுடன் அந்த வேற்றுமையும் விலகலாம் அப்படிக்கன்னியில் வேறு எதையும் ஆசிரயிக்காமல் ஸ்வபாவத்திலேயே வேறுபட்டிருக்கும் பதார்த்தங்கள் எப்படி ஒன்ருகும்? குடமும் ஈசுவரனும் ஸ்வபாவத்திலேயே வேறுபட்டவையல்லவா?

ஸ்ரீ சங்கரர் : ஸ்வபாவத்திலேயே வேறுபட்டவை என்பதற்கு என்ன பிரமாணம்? ஒருபதார்த்தத்தின் ஸ்வபாவத்தை அறியவேண்டுமானால் அதை மறைத்துக்கொண்டிருக்கும் நாம ரூபங்களை விலக்கிப் பார்க்கவேண்டும். அவ்விதம் விலக்கிப்பார்த்தால் குடத்தின் உள் தத்துவத்திற்கும் ஈசுவரனின் உள் தத்துவத்திற்கும் வேற்றுமையுண்டென்று சொல்ல எவ்விதக் காரணமுமில்லை. இரண்டையும் வெவ்வேறாகக் காட்டுவது நம் அக்ஞானமேதான்! அதை விலக்கிவிட்டால் எல்லாம் ஒரே பிரஹ்மதத்வமாக பிரகாசிக்கும் ஆகையால் உங்கள் திருஷ்டாந்தமே நிலைக்காததினால் உங்கள் அனுமானத்திற்கு இடமேயில்லை.

மண்டனர் : இது இப்படியிருக்கட்டும். உபநிஷத்திலேயே ஒரே மரத்தில் கர்மபலனை அனுபவித்துக்கொண்டு ஒரு பக்ஷியும் ஸாக்ஷியாக மாத்திரம் இன்னொரு பக்ஷியும் இருப்பதாகச் சொல்லவில்லையா? இதனால் ஜீவன் வேறு ஈசுவரன் வேறு என்று தெரியவில்லையா?

ஸ்ரீ சங்கரர் : ஜீவன் வேறு ஈசுவரன் வேறு என்ற விஷயம் நாமெல்லாம் ஸாதாரணமாகவே அறிந்திருக்கிற விஷயமானதினால் அதையே இந்த வாக்கியம் போதிக்கிறதென்றால் அதற்கு பிராமாண்யம் கிடையாது. வாஸ்தவத்தில் இவ்வாக்கியத்தில் கண்டிருக்கும் பக்ஷிகள் ஜீவனும் ஈசுவரனும் அல்ல "நான்" என்று பரிச்சின்னனப்படுத்தும் புத்தியையும் அபரிச்சின்னமான சுத்தமான ஆத்மாவையும்தான் இங்கு உபநிஷத் குறிக்கிறது. இந்த வாக்யத்திற்கு விரிவான வியாக்யானம் பைங்கி ரஹஸ்ய பிராஹ்மணத்தில் இருக்கிறது "ஸ்வப்னத்தை எதினால் பார்க்கிறானோ அது இந்த புத்தி, எந்த இவன் சரீரத்தில் இருந்துகொண்டு ஸாக்ஷியாக இருக்கிறானோ அவன் க்ஷேத்ரக்ஞன். அந்த புத்தியும் க்ஷேத்திரக்ஞனும் இவர்கள் இரண்டும்" என்று அங்கே சொல்லப்பட்டிருப்பதால் சரீரத்திலுள்ள என்ற விசேஷணம் ஈசுவரனுக்குப் பொருத்தமாகாது. தவிரவும் ஸ்வப்னதர்சனத்தில் கருவியாயிருப்பது புத்திதான் என்பதிலும் ஸந்தேகத்திற்கு இடமில்லை.

மண்டனர்: அப்படியானால் ஜடமான புத்தி கர்மபலனை அனுபவிக்கிறதென்று சொல்லமுடியுமா?

ஸ்ரீசங்கரர்: இரும்புக்கம்பிக்கு சுடும் தன்மை கிடையாதபோனாலும் நெருப்பின் ஸம்பந்தம் ஏற்பட்டிருக்கும்போது இரும்புக்கம்பி சுடுகிறது என்று நாம் சொல்வதில்லையா? அவ்விதமே சேதனனான ஆத்மாவின் ஸம்பந்தம் புத்திக்கு ஏற்படும்போது புத்தி அனுபவிக்கிறதென்று சொல்லப்படுகிறது.

மண்டனர்: கடவல்லியில் ஈசுவரனையும் ஜீவனையும் வெளிச்சத்திற்கும் நிழலுக்கும் ஒப்பிட்டிருக்கிறபடியால் அந்த வாக்கியத்தை இவ்வளவு ஸுலபமாய் தள்ளிவிடமுடியாது.

ஸ்ரீ சங்கரர்: லோகசித்தமான பேதத்தை அனுவதிக்கும் வாக்கியத்திற்குப் பிராமாண்யம் கிடையாதென்றும் வேறு பிரமாணங்களால் அறியப்படாத விஷயத்தைப் போதிப்பதே பிரமாண வாக்கியமாகுமென்றும் முன்னமேயே சொல்லியிருக்கிறோம்.

மண்டனர்: தங்கள் வார்த்தை விசித்திரமாக இருக்கிறது. வேதத்திலுள்ள விஷயத்தை அனுஸரித்து உலக அனுபவமுமிருந்தால் அந்த வாக்கியத்திற்குப் பிராமாண்யமா? உலக விருத்தமாயிருக்கும் வாக்கியத்திற்குப் பிராமாண்யமா?

ஸ்ரீ சங்கரர்: நாம் ஆரம்பத்திலேயே, எது வேறு பிரமாணத்தினால் அறியமுடியாதோ அதைப் போதிப்பதினாலேயே வேதத்திற்குப் பிராமாண்யம் என்று இருவரும் ஸம்மதித்தே வியவஹாரம் ஆரம்பித்தோம். அதை இப்பொழுது மறந்து பேசுகிறீர்கள். பிரத்யக்ஷமோ அனுமானமோ வேறு எந்த பிரமாணமோ வேதத்தில் சொல்லிய விஷயத்தை ருசுச்செய்ய முன்வந்தால் அந்த வேத வாக்கியத்திற்கே பிராமாண்யம் கெட்டுவிடும்.

மண்டனர்: தாங்கள் இவ்வளவு சொல்லியும், என் மனதிற்குள் ஒரு ஸந்தேகம் இருந்துகொண்டேயிருக்கிறது. ஜைமினி மஹர்ஷி பூர்வ மீமாம்ஸா ஸூத்திரங்களில் தவறியிருப்பாரா என்று தோன்றுகிறது.

ஸ்ரீ சங்கரர்: அம்மஹர்ஷி தவறவேயில்லை. ஆத்மஞானம் ஏற்படுவதற்கு அஸ்திவாரமான வைதிக கர்மானுஷ்டானத்தில் சிரத்தை யேற்படுவதற்காக கர்மாவை வற்புறுத்தினாரே தவிர வேதாந்தத்தில் காணும் தத்வங்களை அவர் மறுக்கவே இல்லை.

மண்டனர் : அவ்விதம் ஆத்மாவிற்கு வேறுபடாத ஞான ஸ்வரூபியான ஈசுவரனை அவர் ஒப்புக்கொண்டவரானல், ஏன் கர்மாவே பலனைக் கொடுக்கிறதென்று சொல்லி ஈசுவரனே தேவையில்லைபோல் எழுதினர்.

ஸ்ரீ சங்கரர் : கர்மபலனைக் கொடுப்பதென்று ஒரு ஈசுவரனை கல்பிக்க அவசியமில்லை யென்றும் ஈசுவரன் இருக்கிருரென்பதை யுக்தியினுல் மாத்திரம் ஸாதித்து விட முடியாது என்றும் காட்டினரே தவிர ஈசுவரன் வேத பிரமாணத்தினுலே அறியத்தகுந்தவன் என்பதை மறுக்காமல் உறுதிப்படுத்தினர்.

இவ்விதமாக ஸ்ரீசங்கரபகவத்பாதர் எடுத்துச் சொன்னதுடன் விசுவருபர் மனஸில் கொஞ்சமேனும் ஸந்தேகம் இருக்கக்கூடாதென்று நினைத்து ஜைமினி மஹர்ஷியை ஸ்மரித்தார். அம்மஹான் பிரத்யக்ஷமாகத் தோன்றி ஸ்ரீசங்கரருடைய வார்த்தையை அனுமோதனம் செய்ததுடன் மண்டனரைப்பார்த்து "நான் வேதவியாஸருடைய சிஷ்யராக இருக்கையில் அவருடைய ஸித்தாந்தத்திற்கு விரோதமாக நான் சொல்லியிருப்பேன் என்று எப்படி நினைத்தீர்? நான் அவ்விதம் சொல்லியிருக்கமுடியுமா?" என்று வற்புறுத்தி விட்டு அந்தர்தானமடைந்தார். மேலுள்ள சரித்திரம் இந்த வியாஸத்திற்கு பிரகிருதமில்லை. இந்த மண்டனமிச்ரர்தான் ஸ்ரீசங்கரரிடம் ஸன்யாஸம்பெற்று ஸுரேசுவரர் என்ற யோகப் பட்டத்துடன் சிருங்கேரி பீடத்தில் முதலாவது ஆசார்யாளாக விளங்கினவர்.

श्री गुरुभ्यो नमः

மாயா தத்வம்

கொட்டாரம்
T. H. விச்வநாத சாஸ்திரிகள்

सुरेश्वरं यतिश्रेष्ठं सुराचार्यसमं गुरुम् ।
विश्वरूप इति ख्यातं वार्तिकाचार्यमाश्रये ॥

ப்ருஹதாரண்ய பாஷ்ய வார்திகம், தைத்திரீயோபநிஷத் பாஷ்யவார்திகம், பஞ்சீகரணவார்திகம், மானஸோல்லாஸ வார்திகம் முதலிய நூல்களை இயற்றியதன் மூலம் வார்திககாரர் என்று மற்றொரு பெயருடையவராயும், மற்றும் நைஷ்கர்ம்ய ஸித்தி முதலிய சிறந்த நூல்களை இயற்றியவராயும், புத்தி கூர்மையில் பிருஹஸ்பதிக்கு ஸமமானவராயும், ப்ரம்மாவின் அவதாரம் என்று ஜனங்களால் கருதப்படுபவராயும், பகவத் பாதாளின் தலைசிறந்த நான்கு சிஷ்யர்களிலும் முக்ய சிஷ்யராயும், ஸ்ரீ சிருங்ககிரி தக்ஷிணாம்னாய சாரதா பீடத்தை அலங்கரித்து வரும் குருபரம்பரையில் முதன்மையானவருமான ஸ்ரீ ஸுரேச்வராசார்யாளை ஒவ்வொருவரும் எப்பொழுதும் நினைத்துப்போற்றக் கடமைப்பட்டவர்கள் என்பதில் சந்தேகமில்லை.

அம்மஹானின் விதேஹமுக்திக்குப்பின் அவர்கள் பூத உடலை நீத்த இடத்தில் கட்டப்பட்டிருக்கும் ஸமாதியை ஜீர்ணோத்தாரணம்செய்து கும்பாபிஷேக மஹோத்ஸவத்தைத் தகுந்த முறையில், அகிலபாரதத்திலுமுள்ள பக்த ஜனங்களின் விருப்பத்திற்கிணங்க, இப்பொழுது அதே ஜகத்குருபீடத்தை அலங்கரித்துக்கொண்டிருக்கிறவர்களாயும் அகில பாரத திக்விஜயம்மூலம் பகவத்பாதாளின் அபராவதாரம் என்று கருதப்படுபவர்களுமான சிருங்ககிரி மஹாஸந்நிதானம் அவர்கள் நடத்த உத்தேசித்திருப்பதும் தெரிந்த விஷயமே.

அவ்வமயம் "பிரம்ம ஸத்யம் ஜகத் மித்யா" என்பது போன்ற முக்ய அத்வைத சித்தாந்தங்களை சுருக்கமாய் விளக்குவதாயும் சகல வேதஸாரமென்னும் மற்றொரு பெயருடன் ஒப்புயர்வற்றதாய் விளங்குவதுமான பகவத்பாதாளின்

தக்ஷிணமூர்த்தியஷ்டகமென்ற நூலை உள்ளங்கை நெல்லிக் கனிபோல் விளக்கும் மானஸோல்லாஸ வார்திகமென்ற உரையில் ஜகத் மித்யை என்பதை விளக்குவதற்கின்றியமை யாததும், நிர்குண வித்யையை விளக்கக்கூடிய 4 ஆவது 7 ஆவது தவிற ஒவ்வொரு சுலோகத்திலும் நினைவுபடுத்தப் படுவதுமான மாயாதத்வத்தை எப்படி விளக்குகிறார்கள் என்பதை அனுஸந்தானம் செய்வதன்மூலம் அந்த மகானை (சுரேச்வராசார்யர்களை) நினைத்துப்போற்றுவோமாக.

பிரம்மம் என்று சொல்லப்படும் ஆத்மா ஒன்றே நிலையான பொருள். மற்று நம்முன் தோன்றும் உலகம் யாவும் பொய்யே. "நேஹ நாநாஸ்தி கிஞ்சன" என்ற வேதம் இதையே தெரிவிக்கிறது. ஏனெனில் உண்மையறிவுவரு மளவில் பிரபஞ்சமில்லாமல் போகின்றது என்பதை கூறுகிறார்

सर्वोऽपि व्यवहारोऽयं मायायाः परिजृम्भणम् ।
सुषुप्तिसदृशी माया स्वप्रबोधेन बाध्यते ॥ ८–१२

(மானஸோல்லாஸ வார்த்திகம் 8–12)

குடம், கடவுள், குரு, சிஷ்யன் முதலிய எல்லா வியவகார மும் மாயையின் பகட்டே. தூக்கம் போலுள்ள மாயை வேதாந்தத்தினால் உண்டான உண்மை அறிவு உண்டாகும் பொழுது இல்லாமல் செய்யப்படுகிறது. மற்றும்

अनादिमायया सुप्तः यदा जीवः प्रबुध्यते ।
अजमनिद्रमस्वप्नमद्वैतं बुध्यते तदा ॥ १–१३

தொடக்கமென்பதில்லாத மாயை என்னும் மயக்கத்தால் ஜீவன் உறங்குகிறான். எப்பொழுது அவன் விழித்துக்கொள்ளு கிறானோ அல்லது மயக்கம் தெளிந்தவனாக ஆகிறானோ அப்பொழுது தனது உண்மை நிலையை, பிறப்பிறப்பில்லாததும் உறக்கமாகிற அக்ஞானமில்லாததும், ஸ்வப்னம் அல்லது ஒன்று மற்றொன்றாகத் தோன்றுவதான விபரீத ஞானமில்லாததுமான அத்வைதபாவத்தை அடைகிறான். என்பதை சுரேசுவரர் தெரிவிக்கிறார். உண்மையாக அத்வைத மாயினும் பிரபஞ்சமெல்லாம் தோன்றக் காரணம் மாயை தான் என்று கூறுகிறார்

द्वा सुपर्णौ च सयुजावभवन्मायया शिवः ।
अजामेकां जुषन्नेकः नानेवासीदिति श्रुतिः ॥ ८-२७

"சிவன் அல்லது ஆத்மா மாயையால் சேர்ந்து நிற்கின்ற இரண்டு பக்ஷிகளாக ஆனான்" "ஒருவனாகவுள்ளவன் பிறப்பில்லாததான மாயையைசார்ந்து அனேகம்போலானான்"

यथा लीलावशात् कैश्चित् भ्राम्यमाणः कुमारकः ।
भ्रमात्तत् पश्यति जगत् शतचन्द्रं नभःस्थलम् ॥ ८-२३

तथैव मायया जीवो भ्रामितो वासनावशात् ।
नानाकारमिदं विश्वं भ्रममाणं च पश्यति ॥ ८-२४

விளையாட்டிற்காக சிலரால் சுற்றிவிடப்பட்ட சிறுவன் எப்படி உலகம் சுற்றுவதாகவும், ஆகாயம் அனேக சந்திரனை உடையதாகவும் காண்கிறானோ அப்படியே மாயையால் மயக்கப்பட்ட ஜீவன் உலகத்தை சுற்றுவதாகவும் பல வடிவமுள்ளதாகவும் காண்கிறான் என்று சொல்லுகிறார்.

மேலே சொல்லப்பட்ட மாயை என்பது யாது? அதன் லக்ஷணம் என்ன என்பதுபற்றிச் சொல்லுகிறார்.

मायाविद्ये प्रभोः शक्ती भानोः छायाप्रभोपमे ।
सर्वानाच्छादयेत् माया विद्या व्याक्षिप्य दर्शयेत् ॥ ७-१५

மாயையும் வித்யையும் சூரியனின் நிழலும் பிரகாசமும் போல் பிரபுவான கடவுளது இரண்டு சக்திகள், மாயை ஜீவர்களை மறைக்கும், வித்யை திறந்துகாட்டும்.

உண்மையாக நோக்குமிடத்து இதுவும் கல்பனைதான் ஏனெனில் அத்வைதமான ஆத்மாவிற்கு சக்தி முதலியன யாவும் கல்பிக்கப்பட்டவையே. அப்பொழுது மாயையென்றால் என்னவெனில்,

युक्तिहीनप्रकाशस्य संज्ञा मायेति कथ्यते ।

எந்தவிதமான யுக்திக்கும் பொருத்தமில்லாததான ஒரு தோற்றம் மாயை என்று அழைக்கப்படுகிறது யுக்திக்குப் பொருந்தாதவிதம் எப்படியெனில் சொல்லுகிறார்.

नासती दृश्यमाना सा बाध्यमाना न वा सती ॥ ८–१३

न प्रकाशादियं भिन्ना छायेवार्कस्य तामसी ।
न चाभिन्ना जडत्वेन विरोधान्नोभयात्मिका ॥ ८–१४

பிரத்யக்ஷமாக உணரப்படுவதால் அதை இல்லாத பொருள் என்று சொல்லமுடியாது. இல்லாத பொருள்களான மனிதக்கொம்பு, நரிக்கொம்பு இவைகள் தோன்றுவதே இல்லை. அதற்காக உண்மைப் பொருளாகக் கொள்ளலாமோ வென்றால் அதுவும் முடியாது. அப்படியாயின் உண்மை அறிவு வந்தவுடன் அந்தத்தோற்றத்திற்கு அழிவு வராது. மற்றும் இத்தோற்றம் தோன்றுவதற்கு ஆதாரமாக உள்ள பிரகாசமாகிற ஆத்மாவிலிருந்து இது வேறுபட்டதாகவு மாகாது வேறுபடாததாகவுமாகாது, இரண்டுவிதமாகவும் ஆகாது. வெய்யிலில் போய்வந்தவனுக்கு வெளிச்சத்தில் தோன்றும் இருட்டு வெளிச்சமேதவிற வேறாகாது. ஜடமாகத் தோன்றுவதால் வேறுபடாததாகவுமாகாது. இரண்டும் முரண்பட்டவையாதலால் இரண்டுவிதமாகவும் தோன்ற வழியில்லை. ஆதலால் ஆராயுமளவில் இன்னதென்று சொல்ல முடியாததாய் தோன்றுகின்றது என்கிறது. இதைச் சொல்லுகிறார்.

अविचारितसिद्धेयं मायावेश्या विलासिनी ।
पुरुषं वञ्चयत्येव मिथ्याभूतैः स्वविभ्रमैः ॥ ८–१६

ஆராயப்படாதவளவில் அமைந்தவளான மாயையாகிய பகட்டு வேச்யை, போலியானதனது தளுக்குகளால் புருஷனை ஏமாற்றியே விடுகிறாள். அனேகவிதமான அதன் காரியங்களால் இல்லையென்றும் சொல்லமுடியவில்லை. தோற்ற மெல்லாம் அதன் காரியமென்று எப்படிச் சொல்வது அப்படி ஒரு தோற்றமுண்டாவென்றால் அவ்விதத்தோற்றம் ஒன்று இரண்டல்ல அனேகமிருக்கின்றன. ஒருபொருள் மற்றொரு

பொருளாகத் தோன்றுவதெல்லாம் இவ்வினத்தைச் சேர்ந்தவைதான். அவைகளையே உலகத்தில் ப்ரமம், ப்ராந்தி, மயக்கம் என்று பல பெயர்களால் அழைக்கிறார்கள். எப்படித் தோன்றுகிறதென்றோ, ஏன் தோன்றுகிறதென்றோ சொல்லமுடியவில்லை என்று சொல்லுவதுபோல் அனேக உதாஹரணங்களைக் காட்டுகிறார்.

यथा स्वप्ने नृपो भूत्वा भुक्त्वा भोगान् यथेप्सितान् ।
चतुरङ्गबलोपेतः शत्रुं जित्वा रणाङ्गणे ॥ १-१६

पश्चात् पराजितो भूत्वा वनं प्राप्य तपश्चरन् ।
मुहूर्तमात्रमात्मानं मन्यते कल्पजीविनम् ॥ १-१७

तथैव जाग्रत्कालेऽपि मनोराज्यं करोत्यसौ । १-१८

ஒருவன் கனவுகாணுமளவிலே அரசனாகி, ரதகஜதுரக பதாதிகளான சதுரங்கபலத்துடன் கூடினவனாய் போர் களத்தில் பகைவர்களை வென்று தனது இஷ்டம்போல் போக போக்யங்களை அனுபவிக்கிறான் கொஞ்சவருடங்கள் பிறகு அவனே பகைவர்களால் தோற்கடிக்கப்பட்டவனாய் காட்டை அடைந்து அங்கு தவம் செய்துகொண்டு எவ்வளவோகாலம் தள்ளுவதாகக் காண்கிறான் உண்மையில் ஸ்வப்பனம் கண்ட நேரம் இரண்டொரு முகூர்த்தமேயாயினும் அனேக வருடங் களிருந்ததாகக் காண்பது எப்படியோ அப்படியே நனவிலும் மனோராஜ்யத்தைச் செய்துகொண்டு இருக்கிறான். மற்றும்

जडानृतपरिच्छिन्नदेहधर्मः चिदात्मनि ।
सत्यज्ञानसुखात्मत्वं मोहाद्देहेऽपि कल्प्यते ॥ ७-२१

शुक्तौ रजतमित्येवं यथा व्यामुह्यतेऽन्यथा । ७-२२

இது வெள்ளி என்று வெள்ளித் தன்மையை இப்பியோடும் இப்பியிலுள்ள "இதுத்" தன்மையை வெள்ளியோடும் சேர்த்து இப்பியை வெள்ளியென மயங்குவதுபோல ஜட மாயும் பொய்யாயும் அளவிற்குட்பட்டதுமான சரீர இயல்பு ஒளிமயமான ஆத்மாவிடத்தும், உண்மையாயும் ஞானமாயும்

சுகரூபமுமான ஆத்மாவின் இயல்பு சரீரத்திலும் மயக்கத்தால் கொள்ளப்படுகிறது. மற்றும்

जलचन्द्रवदेकस्मिन् निर्भये रज्जुसर्पवत् ।
प्रतीयते यथा स्वर्णे कारणे कटकादिवत् ॥ ७-२८

उपात्ते रूप्यवत् शुक्तौ व्याप्ते यक्षपुरीव खे ।
रश्म्यम्बुवत् स्फुरद्रूपे स्थाणौ चोरवदक्रिये ॥ ७-२९

असत्कल्पमिदं विश्वमात्मन्यारोप्यते भ्रमात् । ७-३०

சந்திரன் ஜலங்களில் பிரதிபலிக்கும்பொழுது ஒரு மதி அனேக மதிகளாகத் தோன்றுவதுபோலும் பயத்திற்குக் காரணமில்லாத கயிறு பாம்பாகத் தோன்றும்பொழுது பயத்திற்கு காரணமாகவாகின்றதுபோலும், காரணமான தங்கத்தில் வேறுபட்டது போலுள்ள வளை, சங்கிலி முதலிய காரியங்கள் தோன்றுவதுபோலும் கண்டெடுக்கப்பட்ட இப்பியில் வெள்ளியை போலவும், எங்கும் நிறைந்திருக்கும் ஆகாசத்தில் கந்தர்வநகரம் அல்லது மனதால் கற்பிக்கப்பட்ட ஆகாச பட்டணம் போலும், தாபத்தால் பிரகாசிக்கக்கூடிய கானலில் நீர்போலவும், அசைவில்லாததான தூணில் திருடன்போலவும் (பாதிக்கப்படுவதால்) இல்லாத பொருள் போலுள்ள இந்த பிரபஞ்சமானது மயக்கத்தால் ஆத்மாவில் ஆரோபிக்க அல்லது கல்பிக்கப்படுகிறது. மற்றும்

संसृज्य मनसा देवः संसरन्निव लक्ष्यते ।
यथार्को जलसंसर्गात् चलन्नानेव लक्ष्यते ॥ ८-२५

எப்படி சூரியன் ஜலத்தோடு சேர அநேகனுகவும், அசைகிறவனுகவும் காணப்படுகிருனே அவ்விதமே ஆத்மா மனதோடு சேர பிறப்பிறப்பில் உழலுபவன்போல் காணப்படுகிருன்.

மேலே சொல்லப்பட்ட ஸ்வப்னத்தில் ரதகஜாதி தோற்றங்களும், ஆகாயத்தில் கந்தர்வநகரத் தோற்றமும், கானலில் நீர் தோற்றமும், தூணில் திருடனென்ற தோற்றமும், கயிற்றில்

பாம்புத் தோற்றமும், சங்கு சர்க்கரை இவைகளில் பித்தத்தால் உண்டாகும் முறையே மஞ்சள், கசப்புத் தோற்றமும், வெய்யிலில் போய்வந்தவனுக்கு வெளிச்சத்தில் இருட்டுத் தோற்றமும், மற்றும் ஒரு சந்திரனில் பல சந்திரர்களின் தோற்றமும், உள்ள பொருளில் சேர்ந்ததா, அல்லது இல் பொருளில் சேர்ந்ததா, எதில் தோன்றுகிறதோ அதிலிருந்து வேறுபட்டதா, அல்லது வேறுபடாததா அவயவமுள்ளதா அல்லது அவயவமில்லாததா என்று ஒன்றும் பொருந்துமாறு சொல்லமுடியாததாகவே இருக்கிறது. மாயைக்குச் சொன்ன பொருத்தமின்மையெல்லாம் இவைகளிலும் இருப்பதைத் தெரிவிக்கிறார்

युक्तिहीनप्रकाशत्वात् भ्रान्तेर्न ह्यस्ति लक्षणम् ।
यदि स्याल्लक्षणं किंचिद्भ्रान्तिरेव न सिद्ध्यति ॥ ७-२७

எந்த யுக்திக்கும் பொருந்தாத தோற்றமாதலால் ப்ரமம் அல்லது மயக்கத்திற்கு லக்ஷணம் சொல்ல இயலாது. அப்படிச் சொல்லமுடியுமாயின் ப்ரமமே அமையாது.

இப்படிப் பொருத்தமில்லாதிருப்பதால்தான் இந்தத் தோற்றத்தை (ப்ரமத்தை) பற்றி சாஸ்திரகாரர்கள் ஒவ்வொருவர் ஒவ்வொருவிதமாக 'க்யாதிவாதம்' என்ற தலைப்புடன் சொல்லுகிறார்கள். அதாவது அக்யாதி என்றும், அஸத்க்யாதி என்றும், அன்யதாக்யாதி என்றும், ஆத்மக்யாதியென்றும், ஸத்க்யாதியென்றும், அநிர்வசனீயக்யாதியென்றும் பலர் பலவிதமாகச் சொல்லுகிறார்கள். அதில் நமது ஸுரேச்வராசார்யாள் அநிர்வசனீய க்யாதியை நினைத்துக் கொண்டு உதாஹரணத்திற்கு இரண்டொரு க்யாதிகளைக் கண்டிக்கிறார்கள். அநிர்வசனீயக்யாதியென்றால் இன்னதென்று சொல்லமுடியாத ஒரு தோற்றம் என்று ஆகிறது.

कान्ताकरादौ रजतं इति स्यात् स्मरणं भ्रमे ॥ ७-२३

இது வெள்ளி என்ற ஞானம், ஒரே ஞானமில்லை. இது என்பது நேரில் காணப்பட்டது. (அதாவது ப்ரத்யக்ஷம்) வெள்ளியென்பது மற்றோரிடத்தில் பார்க்கப்பட்ட வஸ்துவின் நினைவு, ஆக இதில் இரண்டு உணர்வுகள் உள்ளன.

பகுத்தறியாமையே ப்ரமம் அல்லது மயக்கம் என்று அக்யாதி வாதிகள் சொல்லுகிருர்கள். அது கண்டிக்கப்படுகிறது. ஏனெனில் முன்பு பார்த்த பொருள் நினைக்கப்படும்பொழுது அதை எங்கிருந்ததாகப் பார்த்தோமோ அங்கிருப்பதாகவே நினைவு வரும். இங்கோ நேரில் காணப்படும் இப்பியில் இருப்பதாக நினைவு வருகிறது. ஆதலால் அக்யாதியாகாது.

மற்ருெருவர் புத்தியிலுள்ள வெள்ளி வெளியில் தோன்றுகிறது. ஆகவே ஆத்மக்யாதியெனகிருர். அதுவும் பொருந்தாதென்று தெரிவிக்கிருர்.

बुद्धिस्थितं चेद्रजतं बाह्यत्वेन प्रतीयते ।
गुञ्जादौ ज्वलनारोपे देहदाहः प्रसज्यते ॥ ७-२६

மனதிலுள்ள வெள்ளி வெளியிலுள்ளதாக புலப்படுமாயின் குன்றிமணி முதலியவற்றில் நெருப்பு இருப்பதாக தோன்றும்பொழுது உடம்பு எரிந்திட நேருமே என்று.

மாயைக்குச் சொல்லப்பட்ட கீழ்க்கண்ட திருஷ்டாந்தங்களிலிருந்து ஒரு ஸந்தேஹம் எழுகிறது. அதாவது சுக்தி ரஜதம் முதலிய ப்ரமங்களில் இப்பியொன்று, வெள்ளியொன்று ஆக இரண்டு பொருள்கள் உள்ளன. ஆகவே ஒன்று மற்ருென்ருகப் பொருத்தத்துடனே பொருத்தமில்லாமலோ தோன்றலாம். அத்வைத நிலையில் பேதம் அல்லது வேற்றுமை என்பதேயில்லையே அப்பொழுது மாயை தோன்றுவதெப்படி என்ருல் உண்மையாகவே வேற்றுமையிருந்தால்தான் அப்படிவரவேண்டுமென்பதில்லை. கல்பனையால் வேற்றுமை இருந்தாலும் வருமென்று தெரிவிக்கிருர்.

कार्यकारणसंबन्धाद्यनेकविधकल्पना ॥ ८-५

राहोः शिरः शुषिः खस्य ममात्मा प्रतिमावपुः ।
इत्यादिकल्पनातुल्या न पृथग्वस्तुगोचरा ॥ ८-६

குறிக்கப்படும் பொருள் ஒன்ருயினும் கல்பனையால் பல பொருளாகக்கொண்டு ராகுவின் தலை, ஆகாயத்தின் வெளி, என் ஆத்மா, விக்ரஹத்தின் உடம்பு என வழக்கு

காணப்படுவதுபோல் காரியம், காரணம் ஸம்பந்தம் முதலிய அநேகவிதமான பிரபஞ்சமாக ஒரே ஆத்மா காட்சியளிக்கிருன் மற்றும்

पितरं प्रति पुत्रो यः पुत्रं प्रति पितैव सः ।
एक एव हि नानेव कल्प्यते शब्दमात्रतः ॥ ८-८

ஒருவனே தகப்பனையொட்டி புத்திரனுகவும் புத்திரனைக் குறித்து தகப்பனுகவும் சொல்லால் மாத்திரம் எப்படி வேருக ஆகிருனே அவ்வண்ணமே ஒரே ஆத்மா மயக்கத்தையும் தெளிவையும் பொறுத்து பிரபஞ்சமாகவும் பிரம்மமாகவும் காண்கிறது.

तस्मात् प्रकाश एवास्ति परमार्थनिरूपणे ।
भेदप्रतीतिर्मिथ्यैव माययाऽऽत्मनि कल्पिता ॥ ८-९

ஆகவே உண்மையை ஆராயுமிடத்து பிரகாசமாகிற ஆத்மா மாத்திரமேயுள்ளது. வேற்றுமையுணர்ச்சி பொய்மையேதான். அது ஆத்மாவில் மாயையால் கற்பிக்கப்பட்டதேயாம்.

அப்படியானுல் வேருகத்தோன்றும் குரு, சிஷ்யன், வேதாந்தம், உபதேசம் எல்லாம் பொய்யான தோற்றமே ஆகிறது. அவைகளால் உண்மை அறிவும் மோக்ஷமும் எப்படி உண்டாகுமெனில் கடவுளல்லாத விக்ரகத்தில் கற்பிக்கப்பட்ட கடவுளைத்தொழுவதால் கடவுளைத்தொழுத பயன் ஏற்படுவதுபோலும் சித்திரத்திலுள்ள புலி, யானை இவைகள் உண்மையான பயத்தைக் குழந்தைகளுக்கு உண்டுபண்ணுவதுபோலும், கண்ணுடியில் தெரியும் பொய் முகத்தினுதவியால் உண்மை முகத்திலுள்ள அழுக்கு அறியப்பட்டு துடைக்கப்படுவதுபோலவும், ஸ்வப்பனத்தில் காணப்பட்ட புலியைக்கண்ட பயத்தால் உண்டான உண்மை விழிப்பால் பயம், புலி, ஸ்வப்னம் எல்லாம் மறைவதுபோலும் மோக்ஷம் ஏற்படும் என்று கொள்ளவேண்டும்.

मिथ्याभूतोऽपि वेदान्तः सत्यमर्थं प्रबोधयेत् ।
देवताप्रतिमावच्च चित्रवत् प्रतिबिम्बवत् ॥ ८-११

வேதாந்தம் பொய்மையாயினும் தேவ விக்ரகம்போலும், சித்திரம் போலும், பிரதிபிம்பம் போலும் உண்மைப்பொருளை அறியப்படுத்தும்.

இவ்விதமாகத்தோன்றும் மாயை அல்லது அறியாமையை நீக்கிவிட்டால் நாடகத்தில் வேடங்களுடன் காணப்பட்டவன் வேடம் கலைந்தபின் அறியப்படுவதுபோலும், பாசி நீக்கப் பட்டால் தெளிவான நீர் விளங்குமாப்போலும் ப்ரத்யபிஞ்ஞை அல்லது உண்மையறிவு தானாகவே விளங்கும். மனதை சரிப்படுத்தி ஆத்மாவை ஆராய்ந்தால் அறியாமை விலகும். அதைச்சொல்கிறார்.

योगाभ्यासवशायेन मनो निर्विषयं कृतम् ।
निवृत्तः स पुमान् सद्यः जीवन्मुक्तो भविष्यति ॥ ८–२६

எவனால் தன் மனது யோகப்பயிற்சியால் விஷயம் அகன்ற தாகச் செய்யப்பட்டதோ அப்பொழுது பிறப்பிறப்புச்சுழலி லிருந்து விலகி உயிருடனிருக்கும்பொழுதே முக்தனாக-ஜீவன் முக்தனாகவாகிறான். ஆராயும் திறமையில்லாதவர்களுக்கு ஈசுவர உபாசனையால் உண்மை அறிவு கிட்டும். யோகசித்தி உபாஸகனுக்கு எப்படி வருமெனில் சொல்கிறார்.

गुरुप्रसादाल्लभते योगमष्टाङ्गलक्षणम् ।
शिवप्रसादाल्लभते योगसिद्धिं च शाश्वतीम् ॥ ८–४६

உபாஸகன் அஷ்டாங்கமுள்ள யோகத்தை ஆசாரியரின் அருளால் அடைகிறான். சிவனுடைய அருளால் சாச்வதமான யோகசித்தியையும் அவன் அடைகிறான். ஆகவே ஈசுவரனை யும் ஆசாரியனையும் உபாசிக்குமிடத்து எவ்வித பலனும் கைகூடும் என்று முடிக்கிறார்.

यस्य देवे परा भक्तिः यथा देवे तथा गुरौ ।
तस्यैते कथिता ह्यर्थाः प्रकाशन्ते महात्मनः ॥ १०–२३

எவனுக்கு ஈசுவரனிடத்தும் அவ்விதமே ஆசாரியரிடமும் உயர்ந்த பக்தியிருக்கிறதோ அந்த உயர்ந்த மனத்தினனுக்கு உரைக்கப்பட்ட உண்மைப் பொருள் நன்றாக விளங்கும்.

ஸ்ரீ ஸுரேச்வராசார்யாரின் "பாலக்ரீடை"

— கல்லிடைக்குறிச்சி
R. குருஸ்வாமி சாஸ்திரிகள்

பாரத நாட்டின் பெருமை

செல்வச்சிறப்புடன் லோகாயதரீதியில் முன்னணியில் பல நாடுகள் மேம்பட்டிருக்க, பாரதநாட்டின் பழம்பெருமை, தார்மிக ஆசார அனுஷ்டானங்களும், அவற்றின் பயனாகத் தத்துவஞானமும்பெற்று ஒப்புயர்வற்ற நித்யாநந்த நிலையுடன் முழு அமைதி பெறுதலைப் பொறுத்ததாகும். இந்த உயரிய லட்சியத்திற்கு வழிவகுத்து யுகம்யுகமாக மக்களை வழிகாட்டி இட்டுச்சென்ற மகர்ஷிகளும் மகான்களும் பலர். வடதிசையினின்றும் தென் திசையை நாடிவந்து தார்மிகத் துறையிலும் ஆன்மிகத் துறையிலும் இந்நாட்டவரை வளம்பெறச்செய்த பெருமை மாமுனிவர் அகத்தியருக்கு அடுத்ததாக, ஆதி சங்கரரால் சிருங்ககிரி "சாரதாபீடத்தில்" முதன் முதலாக அருளுடன் அமர்த்தப்பட்ட ஜகத்குரு ஸ்ரீ ஸுரேச்வராச்சார்யாளைச் சார்ந்ததேயாகும்

இப்புண்ணிய பூமியில் அஸுர ஸம்பத்து தலையோங்காது தைவஸம்பத்தைப் பாதுகாக்கும் நோக்கம்கொண்டே அவ்வப்போது பற்பல அவதாரங்களை காப்புக் கடவுளான திருமால் மேற்கொள்கிறார். இங்கு அக்ஞானஇருளை அகற்றி மெய்க்ஞானத்தை உணர்த்தவேண்டி கைலாஸபதியான பரமேசுவரன் ஆலமரத்தடியில் அமர்ந்து மௌனஞானியாய் சின்முத்திரைகொண்டு, ஸனகாதி ஸித்தர்களுக்கு அறிவூட்டினார். காலப்போக்கில் அச்சிவபெருமானே மௌன உபதேசம் போதாதென சங்கரராக அவதரித்து அதே நான்கு சீடர்களுடன் வாதிகளை வாதில் வென்று, உபநிடதங்கள் போற்றும் உத்தமமான அத்விதீயமான மெய்ஞ்ஞானத்தையும், அதற்காதாரமான ஷண்மதங்களையும் நிறுவியது வரலாற்றுச் சிறப்பை உடைத்தது. உலகத்தை மூன்றடிகளால் அளந்த த்ரிவிக்ரமனது பாதஸ்பர்சத்தால் மேன்மை பெற்றதைவிட, மதப்ரசார நோக்குடன் பூமியை வலம்வந்த, பகவத்பாதாளுடைய பரமபாவனமான பாதஸ்பர்சங்களால்,

பகைமை நீங்கி, உள்ளொளி பெருகி, இப்புண்ய பூமி பண்பட்டது சாலச் சிறந்ததன்றோ!

சரித்திரப்புகழுடன் வாழ்ந்த "மண்டனமிச்ரர்" என்னும் பெரியார் ஸதாசாரசீலராக, உத்தமமான கிருஹஸ்த தர்மத்தை மேற்கொண்டு, அதன் பயனாக வந்த சித்த பரிசுத்திக்கேற்ப ஸத்குருவாம் பகவத்பாதர்களது அருளுக்குப் பாத்திரமாகி, துறவறம் மேற்கொண்டு பரமாசார்யாளுடைய ஆணையை, ஜகத்குருஸ்தானத்தில் அமர்ந்து நிறைவேற்றி வைத்தார். இவர்களுடைய ஆச்ரமப் பெயராகிய "ஸுரேச்வர" என்ற சொல் கருத்துடையது இவர் பூர்வாச்ரமத்தில் பலநாள் யக்ஞயாகாதிகளால் இந்திராதி தேவர்களை அராதித்தவர் என்பதே. ஆசான் எவ்வழி மாணவன் அவ்வழி என்ற ஆன்றோர் வாக்குப்படி, தாக்ஷிணாத்யர்கள் ஸத்கர்ம நிஷ்டர்களாய், ஸ்வதர்ம நிரதர்களாய் இக்கலியுகத்திலும் ஒருவாறு சிலராவது காணப்படுதல் ஸுரேச்வரரை ஆதியில் "ப்ரதம ஜகத்குரு"வாகப் பெற்ற பாக்கியத்தின் பயனாகும். அன்றியும் பகவத்பாத சிஷ்யர்களுள் சுரேச்வரர் வயதிலும் ஜ்யேஷ்டர் அல்லவா.

"மண்டனமிச்ரர் – பவபூதி – விச்வரூபர் - ஸுரேச்வரர்"

மண்டனமிச்ரர் என்று பூர்வாச்ரமச் சிறப்புப் பெயருடன் கூடிய இவர் ஆச்ரமம் பெற்றபிறகு விச்வரூபர், ஸுரேச்வரர் என்ற பெயர்களுடன், பவபூதி என்ற பூர்வாச்ரம பிருதமும் சேர்ந்துளது. பிரசித்திபெற்ற மகாகவி பவபூதியினின்றும் இவர் வேறுபட்டவர் அன்று எனக் கூறப் பல சான்றுகள் கிடைத்திருக்கின்றன. "உத்தரராமசரிதம்" போன்ற இவரது சிறந்த நாடகங்களில், தர்மசாஸ்திர ரஹஸ்யக் குறிப்புகளுடன், உபநிடதக் கருத்துக்களின் விளக்கமாக அத்வைத வாதமும், அதன் அடிப்படையான விவர்த்த வாதமும் பல இடங்களில் பிரஸ்தாபிக்கப்பட்டிருப்பதை எடுத்துக்காட்டாகக் கொள்ளலாம். அன்றியும் தனக்கு "ஞானநிதி" என்ற பெரியாரே குரு என்று குறிப்பிடுவதும் உணரத்தக்கது. இதைப்பற்றி விமர்சம் செய்வது விரிவுபடும்.

மேலும், வித்யாரண்ய யோகிகள் விச்வரூபர் ஸுரேச்வரர் என்ற நாமாக்களைப் பர்யாயங்களாகத் தமது நூல்களில்

வழங்குகின்றார். "பாலக்ரீடா" வ்யாக்யானமான வசனமாலையில்

यत्प्रसादात् अयं लोकः धर्ममार्गस्थितः सुखी ।
भवभूतिसुरेशाख्यं विश्वरूपं प्रणम्य तम् ॥

என்ற சுலோகம் காணப்படுகிறது. இங்குள்ள பவபூதி என்ற சொல் அத்வைதியான சுரேச்வரருக்குச் சிவபக்திப் பெருமையால் ஏற்பட்ட அடைமொழிச் சொல் என்று எளிதாக எண்ணக்கூடாது. பெரும்பாலும் பல இடங்களில் விஷ்ணு பாரம்யத்தை இவர் கூறியுள்ளார்.

விச்வரூபரும் பாலக்ரீடையும்

துறவறம் ஏற்று விச்வரூபர் என்ற பெயர் பெற்ற இம் மகான் யாக்ஞவல்க்ய ஸ்மிருதிக்கு முதன்மையான "बालक्रीडा" (பாலக்ரீடா) என்ற விரிவான பெருமைவாய்ந்த உரை ஒன்றை வரைந்துள்ளார். இது தற்காலம் பிரசாரத்திலுள்ள "मिताक्षरा" (மிதாக்ஷரா) என்ற வியாக்யானத்துக்கு முற்பட்டதாகும். மிதாக்ஷராவின் ஆசிரியரான விக்ஞானேச்வரர் விச்வரூபரைப் பற்றித் தொடக்கத்தில் குறிப்பிட்டுள்ளார். பாலக்ரீடை என்ற உரை மிக்க விரிவானதென உணரப்பட்டு வந்தது என்பதை எடுத்துக்காட்டும் நோக்குடனேயே விக்ஞானேச்வரர் தமது நூலுக்கு "मिताक्षरा" (மிதாக்ஷரா) என்ற பெயரைச் சூட்டினார்போலும். விச்வரூபர் எழுதிய உரைநூலுக்கு "பாலக்ரீடை" என்ற பெயரின் பொருத்தம் வருமாறு ஊகிக்கத்தக்கதாகும்:— 1. உரையாசிரியர் மூலகர்த்தாவான யாக்ஞவல்க்ய முனிவரிடம் பெருமதிப்புடையவர் ஆதலின் அவரது நூலுக்குத் தனது உரை குழந்தை விளையாட்டுப்போன்று-பயமறியாது, ஆழமறியாது, அகாதமான மடுவில் இறங்குவதற்கு ஒப்பானது, என்ற பொருளில் இப்பெயர் பொருந்தும். இவ்வாறு ஆசிரியர் "औद्धत्यपरिहार" த்தை வழிநூல்களில் கையாளுவது இலக்கணப் பொருத்தமுடையது. அன்றியும் பாலர்களுக்கு விளையாட்டுக்களில் அலுப்பும் சிரமமும் தோன்றாமல், மேன்மேலும் அவர்கள் அதனில் ஊக்கம் பெறுவதற்கு ஒப்ப பாலக்ரீடை என்ற உரைநூல் நல்லறிவு படைத்தவர்களுக்கு

மேன்மேலும் ஆராய்வதில் ஆற்றலை அளிக்கவல்லது என்ற செம்மையான கருத்தும் இங்கு பொருந்தும்.

இவ்வுரைநூலைத் தெளிவாக அறிந்துகொள்ள வேதங்களிலும் சாஸ்திரங்களிலும் திடபரிசயமும் தர்ம சாஸ்திரங்களில் பரவலான அறிவும் வேண்டப்படுகின்றது. அன்றியும் மூலத்திற்கு உரை என்பது மூலத்தை அறிய உதவியாக இருப்பது என்றுதான் எதிர்பார்க்கப்படும். ஆனால் இந்த "பாலக்ரீடை" எளிதாய் அறியும்படி நினைக்கத்தக்க இடத்திலும் மிக்க சிக்கல் நிறைந்ததாகப் பாவித்துப் புதிய பெரிய விஷயங்களை உணர்த்துவது வியக்கத்தக்கது. இது வியாக்யாதாவின் பாண்டித்யத்தின் எல்லையற்ற பெருமையை உணர உதவும். உதாரணமாக:— விநாயக கல்பம் யாக்ஞவல்க்ய ஸ்ம்ருதியில் இடையூறுகளை நீக்க விநாயக பூஜையை விதித்துளது. இதுதான் பிற்காலங்களில் சுபகார்யங்களைத் தொடங்குகையில் ஸ்மார்த்த ப்ரயோகங்களில் விக்னேச்வர பூஜைக்கு ப்ரமாணமாக மதிக்கத்தக்கதாகும்.

विनायकः कर्मविघ्नसिद्ध्यर्थं विनियोजितः ।
गणानामाधिपत्याय रुद्रेण ब्रह्मणा पुरा ॥

(या. स्मृ. पृ. १७४ श्लो. २६७)

இங்கு விநாயக என்றசொல் பிரசித்தமாக அறியத்தக்கதாயிருக்க வ்யுத்பத்திபேதத்தால், (विरुद्धासु-क्रियासु-पुरुषं नयति) வ்யாமோகத்தைக் குறிப்பிடுவதாகவும் (विविधं पुरुषान् नयति) தீவினையைக் குறிப்பிடுவதாகவும், रुद्र என்ற சொல்லுக்கு கோபமெனவும், ब्रह्मन् என்ற சொல்லுக்கு சாஸ்த்ரவிதி எனவும் உரையாற்றி, கடைநிலையாக இதிஹாஸ புராண ப்ரஸித்தமான விநாயகக் கடவுளாகவும் கொள்ளலாம் என்று கூறுகிறுர். ஆகவேதான் இப்பழமையான சிறந்த உபயோகமுள்ள நூல், பிற்காலத்தில் மிதாக்ஷரா என்ற உரைநூல் தோன்றிய பிறகு பிரசாரம் இழந்ததாக எண்ண இடமுண்டு. இக்கருத்தை விக்ஞானேச்வரரும் தமது நூலின் தொடக்கத்தில் ஸூசகமாகக் குறிப்பிட்டுள்ளார்

याज्ञवल्क्यमुनिभाषितं मुहुः विश्वरूपविकटोक्तिविस्तृतं ।
धर्मशास्त्रमृजुभिर्मिताक्षरैर्बालबोधविषये विविच्यते ॥

தத்வஞானிகளும் அரசியலும்

ஆத்மாராமர்களாக, சிந்தையை அடக்கி பரமஹம்ஸ பரிவ்ராஜகர் என புகழப்படும் உத்தமர், ஒதுங்கி வாழாமல் மக்களின் நல்வாழ்வுக்கு உகந்த சட்டதிட்டங்களை வகுக்கும் ஸ்ம்ருதிகள் தர்ம சாஸ்த்ரங்கள் இவற்றில் ஈடுபாடு அடைவதேன்? என வினவுதல் தகாது. தான், தனது, என்ற அஹங்கார மமகாரங்கள் குறைந்த நிலையில் உலக நலத்தில் கருணை உள்ளம் படைத்த பெரியோர்களால்தான் மனித நாகரீகத்திற்கு வழிகோலவும் அதற்கேற்ப குற்றம் குறைவு காணுத சட்டங்கள் தீட்டவும் இயலும். ஆகவே யோகி யாக்ஞவல்க்யர் என்ற அடைமொழி தாங்கிய திருப் பெயருடன் விளங்கும் நூலாசிரியர், சூர்யபகவானின் திருவருளும் ஆற்றலும் பெற்று, சுகப்ரஹ்மம் எனப் போற்றப் படும் சுகாசாரியருக்கு பிரம்மவித்யையை உபதேசித்த விதேஹநாட்டு அரசன் ஜனகனுக்கு அத்யாத்ம குருவாக நின்று, அவருக்கு ஜீவன் முக்தநிலையில் "अभयं वै जनक प्राप्तोऽसि" என்றவாறு ப்ரஹ்ம ஸாக்ஷாத்காரம் செய்வித்து, ராஜஸபையில் கற்றறிந்த உத்தமர்களை வாதில்வென்று வெற்றி மாலை சூட்டியதாக பிருஹதாரண்ய உபநிஷத் போற்றும் உத்தமர், ஜனஸமுதாயத்தில் உயர் மட்டத்திலிருந்து தரை மட்டம் வரைப் பலதரப்பிரிவினை உடைய நிலையை அறிந்து அவரவர்க்குத் தக்கபடி முன்னேற்றப்பாதையாக யாக்ஞ வல்க்ய ஸ்ம்ருதியெனும் தர்மசாஸ்திரத்தை நிறுவினர் அதே போன்று நிர்விகல்ப ஸமாதியிலிருந்து பிரஹ்மானுபவத்தில் திளைத்த ஸுரேச்வரர் எனும் விச்வரூபர் அநநூலுக்கு உரை ஆசிரியர் ஆனர் என்பதும் மிகப் பொருத்தமுடையதே. அன்றியும் தர்மசாஸ்திரங்களின் முக்யமும் இறுதியானது மான நோக்கம் மோக்ஷநிலை என்னும் கைவல்ய நிலைதான் என விச்வரூபர் தமது பாலக்ரீடை என்னும் உரையில் "உத்தேச்ய நிருபணத்தில்" வரைந்துள்ளார்.

सुश्लिष्टवेदमूलः पावनशाखो महाध्वरस्कन्धः ।
हारित्रिवर्गकुसुमो मोक्षफलो जयति विध्यर्थः ॥

என்றவாறு. இங்கு தர்மார்த்த காமங்கள் லௌகிக த்ருஷ்டியில் கவர்ச்சிகரமாகக் காணப்படினும் தர்மசாஸ்திரங்கள் குறிப்

பாக வற்புறுத்துவது வீடுபெறுதலே என்று குறிப்பிடுகிருர். மேலும் 'ब्रूहि धर्मान्विशेषतः' என்ற தொடருக்கு உரையாற்று கையில் தொடக்கத்தில் योगीश्वरं याज्ञवल्क्यं என்ற சிறப்பான அடைமொழியைப் பயனுள்ளதாக்கவேண்டி धर्मान् என்ற பன்மையுடன் கூடிய धर्म என்ற சொல் நிவிருத்தி தர்மமான மோக்ஷோபாயத்தையும் குறிக்கோளாகக் கொண்டது எனவும் குறிப்பிடுகிருர் பாலக்ரீடை என்ற உரையாசிரியர், ஆனுல் மிதாக்ஷரா ஆசிரியர் அபிப்ராயம் மாறுபட்டது ஸ்ம்ருதிகள் எனப்படும் தர்மசாஸ்திரங்கள், வர்ணுச்ரம தர்மங்களை மட்டும் தாத்பர்யத்துடன் போதிப்பதில் பிரசித்திபெற்றவை என்பது.

ஸ்ம்ருதி நூல்களை இயற்றியவருள் மனு மிகச் சிறப்பு வாய்ந்தவர் "यद्वै किञ्च मनुरवदत् तद्भेषजं" என்று வேதங்களே அவரைப் புகழ்கின்றன. நமது உரையாசிரியர் விச்வருபரும் மனுவிடத்தில் பெருமதிப்புக் காரணமாக யாக்ஞவல்க்ய ஸ்மிருதியில் முடிவுரையான கடைசி சுலோகத்தில் காணும் स्वयंभू என்ற சொல்லால் "மனு" குறிப்பிடப்பட்டதாக எண்ணுகிருர். "नमस्कृत्वा स्वयंभुवे" விக்ஞானேச்வரர் இச்சொல்லின் பொருளாக பிரம்மதேவனைக் கொண்டார்.

ஸர்வ ஸ்மிருதிகளுக்கும் மூல பூதமானது மனுஸ்மிருதி என்ற மானவ தர்மசாஸ்திரமாகும் ஆகவே முடிவுரையில் யாக்ஞவல்க்யர் மனுவைக் குறிப்பிடுவதற்குப் பொருத்தமான விளக்கம் தருகிருர். ஸ்ம்ருதிகளில் பரஸ்பர விரோதமோ ஸம்சயமோ ஏற்படுங்கால் மனுவசனத்தைத் தழுவி பொருள் கொள்ளவேண்டும். மனுவசனமும் இதர ஸ்ம்ருதிகளுக்கு இணைந்ததாகப் பொருள்படுத்தப்படவேண்டும். இவ்வாறுக "एकवाक्यता" ஆக ஸ்மிருதி வசனங்கள் ஸமரஸத்தன்மை பெறும். மனு யாக்ஞவல்க்யர் இருவரும் தத்வஞானிகள் எனப் புகழப்பட்டவர்கள்.

इमं विवस्वते योगं प्रोक्तवानहमव्ययम् ।
विवस्वान् मनवे प्राह मनुरिक्ष्वाकवेऽब्रवीत् ॥

என்ற கீதையால் ஸூர்யபகவானிடம் தத்வோபதேசம் பெற்றவர் மனு. தத்துவ ஞானியாக நின்று லோக க்ஷேமத்துக்காக மனுஸ்ம்ருதி என்னும் நூலை முதன்மையாக அருளினர்.

वैवस्वतो मनुर्नाम माननीयो मनीषिणां ।

என்ற முறையில் கற்றவர் உலகில் போற்றப்பட்டவர். அத்தகைய அந்தப் பெரியாரை யொத்து ஸூர்ய பகவானிடம் மறைகளைப் பெற்று ஆத்மாநுபவத்தால் "யோகி யாக்ஞவல்க்யர்" என்று புகழப்படுபவர், தமது நூலில் முதல் நூலாசிரியரான மனுவைப் புகழுடன் குறிப்பிடுவது மிகப் பொருத்தமென நமது உரையாசிரியர் "விச்வருபர்" கருதுவது சாலச்சிறந்தது என்று யாரும் ஏற்கும் கருத்து.

தத்வஞானிகள் மட்டுமே சட்ட திட்டங்களை வகுக்க வல்லவர் என்பது இந்நாட்டு மரபு. சட்டங்களை இயற்றுபவர் ஞானிகளாக இருப்பதுடன் சட்டங்களை அமுல் நடத்தும் அதிகாரம் படைத்த அரசர்களும் ஓரளவேனும் வேதாந்த நூல்கள் கற்று தத்வ தர்சனத்தில் திகழவேண்டுமென்பதே நம் முன்னேர்களின் நினைவு. ஆகவேதான் மனுஸ்ம்ருதியில் "आन्वीक्षिकीं चात्मविद्यां" என்று போர்க்கலையுடன், வேதாந்தக் கலையும் அவர்களுக்கு இன்றியமையாதது என்று கூறப்பட்டது மேலும் உபநிடதங்களில் காணப்படும் உபாக்யானங்களில் பல அரசர்கள் வேதாந்த ஆசிரியர்களாகக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளதால் அரசர்கள் தன் கடமையை நிறைவேற்ற ஆத்மானுபவம் பெற்று, ஆத்மீக பலம் பெற்றிருத்தல் இன்றியமையாதது என்று அறியப்படுகிறது.

தசரதர் தன் தனயன் ராமனை இளவரசராக்க முயற்சிக்கு முன்பே குலகுருவான வஸிஷ்டமுனிவர், ராமனுக்கு அரசுரிமைக்குத் தகுதி ஏற்படும் நோக்குடன், யோக வாசிஷ்டமெனும் ஆத்ம வித்யையை ராமனுக்கு கற்பித்தாரெனவும், ஆகவேதான் பிற்காலத்தில் பேரரசான ராமனின் அரசு நீண்ட காலம் ஆதர்சபூதமான ராமராஜ்யமாக உலகில் புகழ்பெற முடிந்ததென்பதும் இங்கு குறிப்பிடத் தக்கது. ஆகவே பரமஹம்ஸபரிவ்ராஜகர்களும் உலக மக்களுக்கு நல்வழிகளைக் காண்பிக்க வல்லவர்கள். அவர்கள் வ்யுத்தான காலங்களில் கருணைகொண்டு ஹித வசனங்களால் முக்கட்கான சட்ட

திட்டங்களை எழுப்பினார்கள். அத்தகைய ஞானிகளே உரையாசிரியர்களாகிப் பணியாற்றினர். யாக்ஞவல்க்ய ஸ்மிருதியின் உரையாசிரியரான விச்வரூபர் போன்றே பின் வந்த (மிதாக்ஷரா) விக்ஞானேச்வரரும் பரமஹம்ஸ பரிவ்ராஜகர் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

பாலக்ரீடையின் சிறப்பான அம்சங்கள்

I. ஸ்ம்ருதிகளில் கூறப்படும் விதிகளுக்கு மூல பூதமான ச்ருதி வசனங்கள் பெரும்பாலும் ஊகிக்கத் தக்கதாகவே விடப் படும். ஆனால் விச்வரூபர் மூலச்ருதிகளைக் கண்டெடுத்து ஆங்காங்கே தன் வேத அறிவால் உதாஹரிக்கின்றார்.

(a) போஜனத்துக்கு முன்னும் பின்னும் ஆபோசனம் ஸ்மிருதிகளில் விதிக்கப்பட்டுள்ளது. இதற்கு சுருதி:—

तद्विद्वांसः श्रोत्रिया अशिष्यन्त आचामन्ति अशित्वा चाचामन्ति अमृतमेव तदेनमनग्नं कुर्वन्तो मन्यन्ते ॥

(b) மனைவியுடன் சேர்ந்தோ, தான் பார்க்கும் நிலையில் மனைவியோ, உணவு அருந்தல் கூடாது. இங்கு ச்ருதி—

"तस्मादिमा मनुष्याः स्त्रियः तिरैव पुंसो जिघत्सन्ति"

(c) தூங்குபவனை எழுப்பாதே என்பது ஸ்ம்ருதி. சுருதி—

'तस्मादुह स्वपन्तं धूरिव न बोधयेत्"

(d) தரையில் உள்ள தண்ணீர் சுத்தமானது என்று ஸ்மிருதி கூறும். சுருதி—

वाग्वै देवेभ्योऽपाक्रामत् इत्यादि

(e) க்ருஹஸ்தர்கள் ஸ்வர்ணம் தரிக்கவேண்டும் இது ஸ்ம்ருதி. சுருதி—

न तद्रक्षांसि न पिशाचाश्चरन्ति देवानामोजः प्रथमजं ह्येतत् यो बिभर्ति दाक्षायणं हिरण्यम् ॥

II. தர்மானுஷ்டானத்துக்குத் தகுதியுள்ள தேசத்தைக் குறிப்பிடுகையில் ஸ்ம்ருதி வசனம்—

"यस्मिन् देशे मृगः कृष्णः"

இங்கு மிதாக்ஷராகாரர் கிருஷ்ண மிருகங்கள் (புள்ளி மான்கள்) ஸஞ்சரிக்குமிடங்கள் என்றார்.

மிருக ஸஞ்சாரம் ஸாதாரணமாகக் காணப்படாத சேர சோழ பாண்டிய நாடுகள் போன்றவற்றில் மக்கள் சிறப்பாக வைதிக கர்மாக்களை நடத்திவருவது கண்கூடு. ஆகவே மூலச்லோகத்தின் பொருளைத் தகுந்த கோட்பாடுகளுடன் நமது உரையாசிரியர் "எங்கு யாகாதிகள் முறையாக ஏற்கனவே நடந்துள்ளனவோ அதுதான் தர்மாசரணத்துக்கு ஏற்ற இடம்" என்று ச்ருதி மூலமாக நிரூபித்து விளக்குகின்றார்.

यज्ञो हि कृष्णः, स कृष्णो भूत्वा चचार स कृष्णमृगोऽभवत् स कृष्णमृगो भूत्वा पृथिवीमन्वचरत् ॥

III. ஆத்மவித்யை, ஆத்மஞானி இவர்களுக்குப்பெருமையளிப்பதில் உரையாசிரியருக்கு உள்ள ஆர்வம்.

श्रुतिः स्मृतिः सदाचारः स्वस्य च प्रियमात्मनः ॥

(a) இதனால் மோக்ஷரூபமான தர்மத்தின் பிராமாண்யம் நிரூபிக்கப்பட்டதாக இவர் முயற்சி செய்கிறார். இங்குள்ள கருத்தைப் பலவகை வ்யாக்யானங்களால் ஆசிரியர் தெளிவு படுத்தியது அவரின் பரந்த அறிவாற்றலுக்கும் நிவ்ருத்தி நிஷ்டையில் அவருக்குள்ள வேட்கைக்கும் எடுத்துக் காட்டாகும்.

(b) இவ்வாறே "பரிஷத்" லக்ஷணம் கூறுகையில் "एको वाऽध्यात्मवित्तमः" என்பதற்கு ஆத்மீக உணர்வு பெற்ற துறவி ஒருவரை பரிஷத் என நிரூபிக்க தக்க சான்றுகளை எடுத்துக்காட்டுவது குறிப்பிடத்தக்கது. இங்கு துறவறத்திற்கும் உலக வியவஹாரத்திற்கும் விரோதமில்லாமல் நீக்குப் போக்கை விளக்க எடுத்த முயற்சி வியக்கத்தக்கது.

(c) "अतो यदात्मनोऽपथ्यं परस्य न तदाचरेत्"

இங்கு உரையாசிரியர் தமது துறவற நிலையிலிருந்து அந்த திருஷ்டியுடன் விளக்கம் தந்தது வியந்து போற்றுதற்குரியது.

परस्य प्रकृष्टस्य परमात्मनोऽद्वैतस्य यदपथ्यं संसारकारणं कर्मादि न तदाचरेत् ॥

(d) நிருபணத்திலும் தமது ஸித்தாந்தத்திற்கு ஏற்ற வகையில்

"सर्वभूतहितः सर्वभूतश्चासौ हितश्च"

"त्रिदण्डी मनोवाक्कायदण्डाभिप्रायेण"

"एकारामः-एक एवाऽऽरमते यस्त्वात्मरतित्वेन"

என்று விக்ரஹ பூர்வமாகப் பொருள்கொண்டு ஸம்பிரதாய ஸித்தமான தமது ஸித்தாந்தங்களை மிக ஜாக்கிரதையுடன் காத்து ரக்ஷிப்பது போற்றுதற்குரியது.

(e) ஸந்நியாஸ ஆசிரமம் பிரும்மசரியத்தினின்றே வைராக்ய ஸம்பத்துக்கேற்ப அமைவது சாஸ்திரீயமாகுமென வாதித்தும், ஒன்றன்பின் ஒன்றாக கிரமமாகவோ, அல்லது இடைவிட்டோ வைராக்யத்தைப் பொறுத்துள்ளது எனவும் எடுத்துரைத்து "यावज्जीवमग्निहोत्रं जुहुयात्" என்ற விரோத பரிஹாரத்தில் முயன்றிருப்பது தாம் மண்டன மிசிரராயிருந்த போது வாதித்த நிலையினின்றும் முற்றிலும் மாறுபாடுடன் புதிய திருப்பத்தை உணர்த்துவதாக அமைந்துள்ளது.

பெரியோர்களாலும் போற்றுதற்கரியவரான மஹான்களை மனத்தால் நினைத்துச் சிந்தனையைத் தூய்மைப்படுத்த உதவிய உத்தமர்களுக்கும் நண்பர்களுக்கும் எமது மனமார்ந்த நன்றி உரித்தாகும்.

(Summary)

PANCHIKARANA VARTIKAM.

(K. V. Subbaratnam)

This *Vartika* is a commentary on Sri Sankara's *Panchikaranam* which is also called *Paramahamsa samadhi vidhi* and deals with the combination of the five primary elements in certain defined proportions to produce the *bhutas* or gross elements. These together with the *pranas* the ten *indriyas* (sense organs) *manas* (mind) and *buddhi*—all together 17 categories, form the body of the cosmic person, *Hiranyagarbha*. The *Jiva* functions in three states of consciousness—the waking state, the dream state, and the state of deep sleep, and associated with them, is respectively called, *Viśwa*, *Taijasa* and *Prājña*. The experiences in all of them are illusory; the real is the Self, which is to be realised, merging the *viśwa* into the *taijasa* which again with the *prājna*. Corresponding to these are the three constituents of the *pranava A, U, M*. Simultaneously in the practice *A* merges with *U* and the latter into *M*. If the *Sadhaka*, after realising the Self returns to worldly consciousness, due to the *prārabdhakarma* (operating in the present birth, yielding its fruits) his apprehension of the "unreality" of the world does not cease and with the fall of the body, he regains the *paramatma* state.

(Summary)

PURNA-AHAMBHAVA—SVARAJYA SARVATMATVAM

(J. Subramania Aiyar)

The first and foremost disciple of Samkara is Suresvaracharya, otherwise known as Visvarupa Acharya who adorned the transcendental Sringeri Pitha. The exhaustive and lucid commentary on the *Dakshinamurti Stotra*, written as a *vartika* is very well-known as *Manasollasa*. In this is explained *Purna-ahambhavam* otherwise known as *Sarvatma bhavam*. It is incumbent on us to look upon all persons as our *atman*. No distinction (*bhedajnanam*) should be entertained. *Atmajnana* is the summumbonum, and when it is attained, all grief whatever its nature will vanish. The *Isavasya Upanishad* also bears this out—when everything is looked upon as *atman*, where is *moha*, and where *soka?* *Sarvatmabhava* is dealt with in the last stanza of the *Dakshinamurti Stotra*, and the first verse of *Manisha-panchakam* also refers to this. Suresvaracharya's lucid commentary explains this. The *animadi ashta siddhis* are explained with quotations on *aisvarya*, and *svarajya*. Our humble homage to this illustrious Guru !

(Summary)

MANDANA MIŚRA SAMVĀDA

(Paramahamsa Sri Jnanananda Bharati Swami)

In this discussion with Mandana Misra (Viśvarūpa) Srī Saṅkara established the following truths:

(1) Brahman alone, the Eternal, Absolute, Knowledge, the Pure and the One is the Supreme.

(2) Shrouded by Ignorance Brahman appears as the Universe, just as an oyster shell enveloped with darkness appears as silver.

(3) The awareness consequent on the true knowledge of Brahman, which dispels the notion of the universe, is Mukti or liberation.

(4) The Upanishads constitute the authority for these truths.

(Summary)

MAYA TATTVA

(*Kottaram T. H. Viswanathan*)

All appearances, diverse in nature, are caused by *maya* which knowledge (*jnana*) dispels. *Māyā* has no beginning. It makes the pure Atman appear as many; it is inscrutable and cannot be explained by reasoning. It is neither non-existent nor existent. Instances are given in the paper to illustrate the nature of the illusions (*bhrama*) that *maya* creates. Inquiry into the nature of Atman and the resulting true knowledge alone will dispel *maya*. Knowledge is realised through yoga freeing the mind of all its *vrittis* by stilling it. He who succeeds in this becomes a *Jīvan mukta*, and he who is incapable of this, must do *Upāsana* of Isvara and worship the Guru as he does Isvara.

(Summary)

SRI SURESVARACHARYA

(*R. Guruswami Sastri*)

This paper examines some points in Sureśvaracharya's *Balakrida*, the commentary on *Yajnavalkya Smrti*. The writer makes out a strong case that 'Knowers of Truth' (*tatvajnanis*) alone are best fitted to lay down the code of conduct to rulers, and points to the instances of Yajnavalkya, Manu, and Sureśvara. He dilates on the following special features of *Balakrida* 1. the book points out the relevant authorities in the Sruti for some Smriti rules. 2. It defines the places suitable for the performance of dharmic duties and 3. It expatiates on the greatness of *atma-vidya* and *atmajnana*.

TELUGU



"శ్రీసురేశ్వరాచార్యులవారు - వార్తికరచన"

'దర్శనాలంకార' బ్రహ్మశ్రీ బులుసు అప్పన్నశాస్త్రిగారు.



"జన్తూనాం నరజన్మదుర్లభం" జీవులకు నరజన్మదుర్లభ మని భగవత్పాదు లుడివిరి. ఇచట కొంచెము విచారింతము.

పశుపక్ష్యాదులకు కూడ నవి భక్షించు తృణాదులు మనుష్యులు భక్షించు యాహారాదుల కన్న నుత్కృష్టమే. సూకరములు భక్షించు తుంగమస్తులు సూకరములకు లాడువులతో సమానమే. బురదగుంటయందు పొర్లాడుట వాటిని పన్నీట స్నానము చేయుటయే. మనుష్య మృష్టాన్నభక్షణ మొనరించినపుడు నేను సుఖపడుచుంటినని యెటుల జ్ఞానముకలుగునో యటులను సూకరాది జంతువులకు జ్ఞానము కలుగును. ఎవడైన కర్రను చేతబట్టి పరుగెత్తుకువచ్చిన వానినిజూచి పశువులు పరుగిడును. ఎవడైన పచ్చికను చేతబూని ఎదురువచ్చిన వాని కభిముఖమై అంబారావములు జేయును. మనుష్యుడు కూడ ఖడ్గమును జేతబట్టి మీఁదికివచ్చుచున్న క్రూరదృష్టి కలవానిని జూచి పరుగిడును. కుంకుమభరణిని జేతబూని వచ్చుచున్న మనుష్యుని జూచి వాని కభిముఖముగ నుండును ఎన్నిశాస్త్రముల నభ్యసించినను పైస్వభావము తప్పదు. ఈ విషయమునే భగవత్పాదులు అధ్యాస భాష్యమునందు "పశ్వాదిభిశ్చా విశేషాత్" అను సంగ్రహవాక్యము నుదహరించి ముందు గ్రంథముచే స్పష్టముగ వివరించిరి.

మరియు పశ్వాదు లీజన్మమునందు సుకృతదుష్కృతసంబంధము లేనివై యీ జన్మమునందు కష్టముల ననుభవించి దానిచే పూర్వజన్మకృతదుష్కృతఫలితమును నశింపఁజేసుకొనుచున్నవి. మానవుడన్ననో తన యుదరపోషణనిమిత్తము భార్యాపుత్రాదుల పోషణనిమిత్త మనేకదుష్కృతకార్యముల నాచరించి దుష్కృతసంస్కార సంస్కారములను సంపాదించుకొనుచుండెను. కాన పశుపక్ష్యాదులకంటె మానవుడే నికృష్టుడై యుండ "జన్తూనాం నరజన్మ దుర్లభ"మని భగవత్పాదులు జెప్పుట యెట్లు పొసగును? అని శంకింపఁజనదు.

మానవదేహము అనేక జన్మలయందు జేయబడినసు కృతవిశేషపరిపాకము వలన గాని ప్రాప్తించదు. ఆజన్మములు పశ్వాదిజన్మములు కాని, దేవాది జన్మములు

కాని కావు. ఆదేహములు సుకృతవిశేషములు సంపాదించుటకు వీలుకాదు. మరేమనిన మానవదేహములే యైయుండవలెను. అట్టి కర్మాధికృతమానవదేహము లెన్నియో ప్రాప్తించి వాటియం దాచరించబడిన కర్మవిశేషములచే నాత్మైకత్వవిజ్ఞానము సాధించుటకీమానవజన్మ నిర్మించబడెను. ఇట్టి మానవజన్మ ప్రాప్తించియు దీనిని వ్యర్థము చేయవద్దని "వేదాశ్శనిత్యమధీయతాం" అను దానిచే వేదాధ్యయనము, వేదోక్తకర్మానుష్టానములనాచరించి దాని భగవదర్పణమొనరించి నిష్కాములై చిత్తసమాధానమొనరించుకొని పరమేశ్వరునియందు చిత్తమును నిలిపి జీవబ్రహ్మైక్యానుసంధానమొనర్చి యవిద్యను నశింపజేసుకొని తజ్జన్యోపాధిభూతమగు నంతఃకరణమును లయముపొందించి ఘటము నశింప ఘటాకాశము మహాకాశస్వరూపముగ నున్నటుల పరమాత్మస్వరూపముగనుండి జననమరూక్లేశరూపసంసారసాగరమును తరింపుడని సూచించుటకే "జన్తూనాం నరజన్మ దుర్లభం" అని చెప్పియుండిరి.

బహుక్లేశములకు నిలయమైన సంసారసాగరమును దాటుట కాత్మైకత్వవిజ్ఞానమొక్కటియే సాధనము. అట్టి యాత్మైకత్వము నుపనిషత్తులు, భగవద్గీత, బ్రహ్మసూత్రములు బోధించుచున్నవి. కనుకనే యా మూడింటికి ప్రస్థానత్రయమని పేరువచ్చినది. ప్రస్థానత్రయమనఁగా "ప్రకృష్టంచ తత్ స్థానంచ ప్రస్థానం" అనగా యుత్కృష్ట స్థానము. అట్టి స్థానము సంన్యాసము. అట్టి సంన్యాసమునందే "సంన్యస్య శ్రవణం కుర్యాత్" అను శ్రుతి శ్రవణమును సంశయనివర్తకముగ విధించుచున్నది. శ్రవణోత్తరకాలికమగు మననమును "మన్తవ్యః" అను శ్రుతి అసంభావనానివర్తకముగ విధించుచున్నది. మననోత్తరకాలికమగు నిదిధ్యాసనమును "నిధి ధ్యాసితవ్యః" అను శ్రుతి విపరీతభావనాని వర్తకముగ విధించుచున్నది.

ఇట్లు విహితమైన శ్రవణము నిమిత్తమగుటచే నుపనిషత్తులు శ్రవణస్థానాపన్నములగుటచే నుపనిషత్తులు శ్రవణ మనుపించుకొనును. తదర్థమును స్పష్టముగ వివరించుటచే నుపనిషద్భాష్యము శ్రవణ మనుపించుకొనును. అట్లే యుక్తులచే ననుచింతనము మననము, అట్టి మననార్థమగుటచే సూత్రములు, తద్భాష్యము మనన మనుపించుకొనును.

అట్లే ప్రథమషట్కముచే జీవస్వరూపమును శోధించి, రెండవ షట్కముచే నీశ్వరరూపమును శోధించి "క్షేత్రజ్ఞంచాపి మాం విద్ధి" అను శ్లోకముచే చకారబోధితమగు క్షేత్రమును, క్షేత్రజ్ఞుని (జీవున్ని నాస్వరూపముగనె తెలుసుకొనుమని జీవబ్రహ్మైక్యస్వరూపమగు నిధిధ్యాసితవ్యార్థమును శ్రీభగవద్గీతబోధించుటచే శ్రీభగవద్గీత, తద్భాష్యములు నిధిధ్యాసనరూపములు. ఇట్టి శ్రవ్యనామననిధి ధ్యాసము సంన్యాసమునందు విహితములు కాన నామూడును ప్రస్థానత్రయ మనుపించుకొనును.

అట్టి శ్రవణరూపములగు నుపనిషత్తులతో ప్రథమశ్రేణి నధిష్ఠించినవి బృహదారణ్యకము, తైత్తిరీయకము, ఈ రెంటియందు న్యూనపూరస్థము, అధికపరిహారము, దురుక్తితిరస్కరణము, పునరుక్తి నివారణరూపమగు వార్తికమును జగద్గురు శ్రీసురేశ్వరాచార్యులవారు స్పష్టముగ వ్రాసియుండిరి.

అందునను బృహదారణ్యకభాష్యమునను సంబంధగ్రంథము సకలకోలాహలరూపముగ వ్రాసియుండిరి. ఈబృహదారణ్యక తైత్తిరీయకభాష్యవార్తికములను గురుముఖమున వినినగాని భాష్యగతసందేహములు నివర్తింపజాలవు. సరియగు జ్ఞానము కలుగనేరదు. కాని యిట్టి వార్తికములను రచియించిన శ్రీజగద్గురు సురేశ్వరాచార్యులవారికి మానవులందరు ఋణగ్రస్తులని చెప్పక తప్పదు.

శ్రీగురుభ్యో నమః

శ్రీసురేశ్వరాచార్యులు-

బృహదారణ్యకవార్త్తికము

వ్యాకరణ విద్యాప్రవీణ వేదాన్తస్థాపక:

బ్రహ్మశ్రీ లంక నరసింహశాస్త్రిగారు.

స ఐక్షత బహుస్యాం ప్రజాయేయ తద్ధేదంతర్హ్యా వ్యాకృతమాసీత్ తన్నామ రూపాభ్యామేవ వ్యాక్రియత. తత్సృష్ట్వాత దేవానుప్రావిశత్. ఇట్టి శ్రుతివాక్యములు నామరూపాత్మక నిఖిలప్రపంచము ఈశ్వర విలాసమనియు ఐశ్వర్యమనియు వినిపించు తున్నవి. ప్రత్యక్షాది ప్రమాణములు జగదనుభవమునకు సాధకములు. ప్రమాణబలమున ప్రసిద్ధినొందు ప్రపంచము నానావిధములయిన భావభేదములను అశాంతిదుఃఖములను మాత్రమె కలిగించుచున్నది. ఈశ్వరభావమైన నిత్యానందమును గాని శాంతి సౌఖ్యములగాని నందించుట లేదు. ప్రకృతియనంతము అపారము నగుటచే అవైదికములగు పరీక్షలు తత్వము నందింపవు. తత్త్వనిర్ణయము గలుగక జిజ్ఞాస శాంతింపదు. నవ్యమార్గములు గూడ పరిశీలనావస్థయందే యున్నవి. ప్రాచీనమహర్షులు లౌకికదృష్టికి గోచరముగామి తత్వనిర్ణయార్థమై దర్శనముల ప్రస్తారము చేసిరి. వారిలో నైయాయికులు ఆరంభవాదము నూతగాగొని తత్వనిర్ణయమునకై ప్రవర్తించిరి. సాంఖ్యులు పరిణామవాద మంగీకరించి ప్రకృతి పురుషవివేకము నుద్ఘాటించిరి. వీరిలో వీరికి విప్రతిపత్తులు గలవు. గాని జగము సత్యమనుటలో వివాదములేదు. ప్రపంచమునకు సత్త్వత్వమంగీకరించుటలో దృశ్యమానకార్యకారణభావమును ప్రమాణీకరించిరి. ప్రమాణబలమున సిద్ధించు ప్రపంచమునకు శూన్యత్వము పొసగదు. కాన పదార్థతత్వవిజ్ఞానమునగాని ప్రకృతి పురుషవివేకమునగాని సమీహిత పురుషార్థలాభము కలుగునని ద్వైతుల యభినివేశము. వేదప్రామాణ్యమునకు వెలియయిన బౌద్ధాదుల వాదములు నిస్సారములయినను తత్వనిర్ణయమున ప్రతిపక్షభావము వహించి కుతర్కముల కలిగించుచున్నవి. ఇట్టి కల్లోలము నుజ్జగించి వేదప్రామాణ్యమును తదర్థనిర్ణయమును తన్మూలకమయిన పరమధర్మమును పరమశాంతిని మరల వెలయింపజేయుటకై కైలాసవాసియగు పరమశివుడు మానవాకృతినొంది శ్రీశంకరనామధేయమున లోకమున నావిర్భవించిరి.

సంస్కృతులై గురువుల నారాధించి వేదవేదాంగాదుల నధ్యయనముచేసిరి. శ్రీగోవింద భగవత్పాదుల యనుగ్రహమునొంది ఉపనిషత్తులకు భాష్యాదిరూపమయిన తత్త్వనిర్ణాయకముల సంగ్రథనముచేసిరి. ఈసిద్ధాంతము నిఖిలానర్థనివృత్తి పూర్వకపరమసుఖాస్వాదరూపమని ఆసేతు శీతాచలము ఆస్తికుల నుద్ఘోషించిరి. ఇది యాచంద్రతారము స్థిర ప్రతిష్ఠనొంది నిత్యనూతనమై జగముల కల్యాణమొనర్చుగాత యని చతుర్దిశలయందు చతురామ్నాయ మఠపీఠముల నెలకొల్పి వినీతులు తపస్సంపన్నులు స్వాంతేవాసిముఖ్యులు నయిన శ్రీ సురేశ్వరపద్మపాదాది మహర్షుల తత్పీఠాధిపతులుగ నియమించిరి. ఆచార్యులు బదరికా క్షేత్రము ద్వారా కైలాసయాత్ర జేసిరి. శ్రీశంకర భగవత్పాదుల సిద్ధాన్త నిరూపణము ప్రసన్నమధురము. కాని శాస్త్రీయపరిభాషలతో పరమ గంభీరము. అందుచే మందమధ్యమాధికారులకు దురవబోధము. పరవాదులుచేయు అధిక్షేపశంకలకు సముత్తరము నిచ్చుటకై మథింపవలసి వచ్చెను. మఱియు శ్రీభగవత్పాదుల కృతులలో ప్రౌఢిమ, శాస్త్రార్థపాటవము, గంభీరవిషయ బాహుల్యము పుష్కలముగ నుండును. వానిలో బృహదారణ్యకభాష్యము శ్రేష్ఠమని పెద్దల యాశయము. దానియందు వైదిక ప్రమేయమునంతను క్షుణ్ణముగ ఆక్షేపసమాధానపూర్వకముగ నిర్ణయించుటయేగాక, దుర్వాదముల నెత్తికొని ప్రమాణయుక్త్యనుభవదూరములని వానిని నిరసించిరి. గుర్వనుగ్రహమున శాస్త్రసారమును గ్రహించిన శ్రీసురేశ్వరులు గురువుల యనుమతితో నీభాష్యమును వార్తికరూపమున వ్యాకరించి లోకమునకు మహోపకారమొనర్చిరి. మందమధ్యమాధికారి బహుళమయిన ఆస్తిక ప్రపంచమున నీవార్తిక వ్యాఖ్యాన గ్రంథము అజ్ఞానాంధకారమనపనయించి జ్ఞానసూర్యోదయము చేసెను. ఈ వార్తికముగూడ గ్రంథప్రమేయములచే విస్తృతమై ప్రసన్నగంభీరమయినది. ఈ మహాగ్రంథముకు సంక్షిప్తసారాంశము నేర్చుట సుకరముగాదు. దానియందుపోద్ఘాతరూపమయిన సంబంధవార్తిక సారాంశమును దిఙ్మాత్రముగ నుదహరించి కృతకృత్యత నొందవలయునని కాంక్షించితి.

దీనియందు అధికారి సంబంధ ప్రామాణ్యప్రమేయములను నంశచతుష్టయమును విపులముగ ప్రతిపాదించిరి. ఇది యొక్కటి కృత్స్నవేదాంత ప్రమేయము నుద్ఘాటించు దీపికయన నొప్పును. ప్రేక్షావంతుల ప్రవృత్త్యుపోద్బలకము గాసిని సర్వశాస్త్రముల యారంభమునను సూచింపబడును. అయితే వేదాంతములు శాస్త్రాంతర విలక్షణము లగుటచే నవి గతార్థములనియో శాస్త్రాంతర శేషములనియో సంశయింతురు. పురుషార్థము ప్రవృత్తి నివృత్తిసన్యతరాధీనముగ శాస్త్రాంతరములు బోధించును. వేదాంతప్రమేయము నిత్యశుద్ధబుద్ధముక్త బ్రహ్మము

గాన అనుబంధచతుష్టయము సంభవింపదనియు సంశయింతురు. అందుచే వార్తికకారులు దృఢప్రయత్నమున సాకల్యముగ విపులముగ వీనిని నిరూపింపబూనిరి. తొలుత అధికారిని విమర్శించిరి. కర్తయగు వాడగుచో కర్తవ్యము లేదు గాన శాస్త్రారంభము కుదరదు. ఫలము ననుసరించి యధికారి సిద్ధించును. ఈశాస్త్రమున ఫలముగ మోక్షమే నిరూపింపబడెను. అది నిత్యమని మోక్షవాదులందఱు నంగీకరింతురు. అందుచే నది వికార్యాదిరూపమయిన చతుర్విధ కర్మఫలముల నంతర్భూతముగాదు. దాని యధికారియు కర్తగాడు. జిజ్ఞాసువేయగును. అప్రాప్తమయ్యును మోక్షరూప ఫలము ప్రాప్తవ్యము సాధ్యముగాదు. అంధకారావరణమున నవ్యక్తములయిన ఘటపటాదులు దీపసంయోగమున తమము నశింప విశదము లగుచున్నవి. అచట దీపమును కారకమనియు పదార్థముల సాధ్యము లనియు భావించుటలేదు. అటులనే యథాత్మమునను అజ్ఞానావరణమున నాత్మ కర్త్రాదిభావమున విక్షిప్తుడాయెను. విద్యోదయమున అజ్ఞానము నశించెను. ఆత్మ ప్రత్యగాత్మరూపమున విశదమగును. నిత్యాప్తమగు ప్రత్యగాత్మ లాభము సాధ్యముగాదు. పూర్వము అజ్ఞానావరణమున భ్రాంతిచే నప్రాప్తమయినట్లుతోచెను. ఇప్పు డాయాత్మానుభవము జ్ఞానఫలముగ భావించిరి. "ప్రజ్ఞాంకుర్వీత బ్రాహ్మణః ఆత్మేత్యేవోపాసీత" ఇత్యాది వాక్యములుజ్ఞానమును విధించుచున్నవి. గాన ముక్తిసాధ్యమనియు కర్తయే యధికారి యనియు అధికాశంక కలుగును. ఇది యుక్తముగాదు. అభ్యుదయఫలములు పురుషతంత్రములు. అచట కర్తను ప్రేరేపించుటయగును. స్వర్గకామోయజేతాద్యదులన్నియు ప్రేరకములు. సాధ్యఫలము నుద్దేశించి ప్రవర్తించెను. కాన కర్త లధికారులు. స్వాస్థ్యము చిదాత్మ పురుషాయత్తుడుగాదు అందుచే నచట తోచు విధివాక్యములు పదార్థవివేకపరములగును. అయితే ఆమ్నాయమునందు కర్మము మాత్రమే శ్రుతమగుచున్నది. అందుచేతనే ఆమ్నాయార్థకోవిదులు విధినిషేధబోధకముగాని వేదవాక్యము లేదనియు సర్వము క్రియార్థమేయగుననియు సూత్రించిరి. సిద్ధార్థబోధకములన్నియు అర్థవాదములపోలిక విధిశేషములుగ సమన్వయింపవలెను. లేనిచో ప్రామాణ్యము ఘటింపదు. అహేయానుపాదేయమునందు ప్రవృత్తి నివృత్తులు సంభవింపవని యాశంకగలదు. ఇది సమంజసము గాదు. పూర్వతంత్రమున ధర్మము జిజ్ఞాస్యము. తత్ప్రకరణస్థితములకు సమన్వయము చెప్పిరి. అంత మాత్రమున బ్రహ్మపరములయిన వేదాంతవాక్యములకు క్రియాన్వయము ఘటింపదు. విరోధము గలదు. పుణ్యపాపములవర్జింప కామ్యనిషిద్ధముల నాచరింపక ప్రారబ్ధమెట్లును భోగమున క్షయించును. ఐకాత్మ్యబోధము కలుగకున్నను స్వాత్మవిశ్రాంతి రూపమయిన ముక్తి లభించును. రోగనివృత్తిచే కలుగు స్వాస్థ్యమువలె ముక్తి కర్మఫలమయినను నిత్యముగా వచ్చుననియు కొందరు శంకింతురు. ఇట్లనుట ప్రమాణవిరుద్ధము

ఉపపత్తిరహితము. అనుష్ఠానమూలమున సిద్ధించునది స్వాభావికమెట్లగును! ఈ స్వరూప విశ్రాంతి స్వాభావికమగుచో హేతువుల నన్వేషింపబనియేమి! ఆగంతుకమయినచో ధర్మాధర్మాదులవలె నిది స్వభావము కారాదు. కామ్యనిషిద్ధముల వర్జించుటయు దుశ్శకము. నిత్యకర్మానుష్ఠానమునను ఫలోత్పత్తియగునని ఆపస్తంబవచనము బోధించును. కాన స్థాణువును చోరుడని భావించుతీరున బాల్యాద్యవస్థావిశేషములు పుణ్యాపాపములు అజ్ఞానమూలముననే ఆత్మయం దధ్యసించుట గలిగెను. ఐకాత్మ్యబోధమున అవిద్యాతత్కార్యములు నివర్తింప స్వాత్మవిశ్రాంతిపొసగును. ఇట్టి యాత్మకు క్రియాశేషత్వము ఘటింపదు అహందుఃఖీ సుఖీ ఇత్యాదిరూపమున ఆత్మ దుఃఖాదిసంపృక్తుడుగ అనుభవము గలదు. న హి ప్రత్యక్షే అనుపపన్నం నామ. ప్రబలప్రత్యక్ష విరోధముండ శాస్త్రమెటుల అసంగనిర్వికారాదిరూపమున ఆత్మబోధ చేయనగునని యాక్షేపింతురు. ఈ సందర్భమున ఆచార్యులు జీవుని చిదాభాసునిగను యతడె ప్రత్యక్షవిషయమనియు బింబస్థానీయమగు చిదాత్మయే వేదాంత ప్రమేయమనియు కాన శ్రుతిప్రత్యక్షములకు విరోధము లేదనియు నిరూపించిరి. భోజనాదిజన్యమయిన తృప్తిప్రత్యక్షమగుటయ పలపింపరాదు. అటులనె విద్వదనుభవము గూడ ప్రమాణము. కాన జ్ఞానఫలము దృష్టము. జిజ్ఞాసువే యధికారి. చిదాభాసుడు శోకమోహనిమగ్నుడైనను తత్సాక్షియగు చిదాత్మ అసంగనిర్వికారుడగుట నతనియందు శోకమోహాదులు సంభవింపవని శ్రుతి బోధించును. "చిత్స్వభావ చిదాభాసౌ వాక్యాహం బుద్ధిగోచరా అదుఃఖదుఃఖి నాభూతాన్ అనుభూయేతే యథాయథమ్" రూపవత్తయిన ద్రవ్యమునకు మాత్రమె ప్రతిబింబనము. నీరూపుడగు యాత్మకు ప్రతిబింబమెటుల పొసగునని యాక్షేపముగలదు. అది యుక్తము గాదు. నీరూపములగు సంఖ్యారూపాదులకు గూడ ప్రతిబింబనము గలదు. నైయాయికుల సిద్ధాంతమున గుణములు గుణాశ్రయములుగావు. పృథివ్యాదినవకమునందు అనుగతమయిన ద్రవ్యత్వము లేదు. తార్కికపరిభాష ప్రమాణవిరహితము. లోకమునందును ద్రవ్యము ద్రవ్యము అని ప్రతీతియు లేదు. గుణాశ్రయమైన రూపవత్తునకు మాత్రమె ప్రతిబింబనమనుటయు యుక్తిసహము గాదు. సంఖ్యకు ప్రతిబింబనము గలదు. అది నీరూపము. గుణాశ్రయము గూడ. ఎట్లన బ్రాహ్మణద్వితీయం త్రితయమిత్యాదిశబ్దములు గలవు. ఆవితయప్రత్యయాంతములు. అసంఖ్యాయా అవయవేతయప్ అను సూత్రమున సిద్ధించెను. అచట ద్వౌ ఏకత్వసంఖ్యారూపౌ అవయవౌ అస్య అని విగ్రహము చెప్పవలయును. ఏకత్వము ప్రథమసంఖ్య. ద్విత్వము ద్వితీయసంఖ్యయని వ్యవహారము గలదు. "కపింజలానాలభేత" అను మంత్రమున త్రిత్వము బహువచనార్థము. ప్రథమాతిక్రమణే కారణాభావాత్. అని మీమాంసాసిద్ధాంతము. "రథసాహ నిహతాన్యాసక్త

సహస్రాణిచతుర్దశ." అని రామాయణప్రయోగము. ఇచట సహస్రరూపమయిన సంఖ్యయందు చతుర్దశత్వరూపమయిన సంఖ్యాంతరము ఆశ్రితమయినట్లు చెప్పబడెను. కాన సంఖ్యగుణాశ్రయము నిరూపము. కాని దానికి ప్రతిబింబనము కలిగెను. ఇచట ప్రశ్నింపవచ్చును. సంఖ్యయందు సంఖ్యాంతరము లేదు. ద్విత్వం ద్వితీయ సంఖ్యేత్యాది సజాతీయవ్యవహారములు అభేదమునందును ధర్మధర్మిభావకల్పనా మూలకములు. సహస్రాణి చతుర్దశేతి విజాతీయ సంఖ్యావ్యవహారములు సామానాధిరణ్య మూలకములు. సహస్రాశ్రయులయందు చతుర్దశత్వము గలదు గాన సంఖ్య గుణాశ్రయము కాదు. సంఖ్యయందు సంఖ్యాంతరము లేదని. ఇది యాత్మయందును సమమె. ఓమన. "ఆనందో విషయానుభవో నిత్యత్వంచేతి సంతిధర్మాః. అపృక్తేఽపి చైతన్యాత్పృథగివావభాసంతే" అను అభియుక్తోక్తివలన ఆనందాదులు ధర్మాధర్మిభావ కల్పనామూలకములే కాన నాత్మయు ముఖ్యమయిన గుణాశ్రయుడుగాడు. ప్రతిబింబోపాధిరూపవత్తయి యుండ తగు ననినచో త్రివృత్కరణ ప్రక్రియననుసరించి యంతఃకరణము రూపవత్తె యగును. రూపవత్త్వేన గ్రహింపబడని స్ఫటికమునందును జపాకుసుమాదిలౌహిత్యము ప్రతిబింబించుటగలదు. కాన రూపవత్త్వేన గ్రహింపబడుట ప్రయోజకముగాదు. ప్రతిబింబపక్షమున జీవకదంతర్యామిరూపమున అంతఃకరణమునందు చైతన్యమునకు ద్వైగుణ్యము సిద్ధించును. సూత్రభాష్యకారులకు గూడ ప్రతిబింబపక్షము సమ్మతమె. ఏమన "అంశోనావావ్యవదేశాత్." అను నధికరణమున ఐకాత్మ్యవాదమున ప్రసక్తములయిన కర్మతత్ఫలవ్యతికరాశంకాపరిహారార్థమై ప్రవర్తించిన "అభాసఏవచ" అను సూత్రమున జీవునకు బ్రహ్మప్రతిబింబత్వము నిరూపింపబడెను. తద్భాష్యమున "అభాస ఏవ ఏషజీవః పరస్యాత్మనో జలసూర్యకాదివత్ప్రతిపత్తవ్యః న స ఏవ సాక్షాత్ నాపి వస్త్వంతరమ్." ఇత్యాది గలదు.

వేదము కాండద్వయాత్మకము. వీనికి కర్మబ్రహ్మములు విషయము. ఇవి పరస్పరవిరుద్ధములు. సంబంధమెటుల పొసగును. సంబంధము కుదురకున్న ప్రామాణ్యము సిద్ధింపదు. పరస్పరపరాహతములగును. అందుచే శ్రుతియే సంబంధమును వినిపించెను. "తమేతం బ్రాహ్మణా వేదానువచనేన వివిదిషంతి యజ్ఞేన దానేన తపసానాశకేన." ఈ శ్రుతి సాధ్యసాధనభావమను సంబంధమును ప్రతిపాదించును. ఇచట "యజ్ఞేన" అని సామాన్య శ్రుతివలన నిత్యనైమిత్తిక కామ్యరూపములయిన సర్వకర్మములకు వినియోగము గ్రహింపవలెను. విహితములు గాన కామ్యముల వర్జింపరాదు. నిందఫలవిషయము. ఫలాసక్తి శుద్ధిని ప్రతిబంధించును, ఈశ్వరార్పితములయినచో నవియు చిత్తశుద్ధి జనకములే యగును. ఇచట నాచార్యులు కామవిలయమని ఛేదవిలయమని పక్ష

తరముల నుద్ఘాటించి సోపపత్తికముగ వానిని నిరాకరించిరి. లోకమున నిట్టి కుతర్కములు గలవు. వారి యాశయ మిట్లుండును. యాగాదికర్మఫలము స్వర్గము. అది ఈ దేహమునకు పొసగదు. దేహాంతరమున భోగ్యము. కాన దేహాత్మవాదమును ఉపాయమున నిషేధించుటయే స్వర్గకామవ్యాకములకు తాత్పర్యము. అటులనే దేవతోపాసనలును దేవభావము నొందించి ఫలసమర్పకములు. వీనియందును ఉపాయమున పూర్వస్థితిని లయింపజేయుట అంతర్యూతమైయుండును. ఈవిధమున వైరాజాంతఫలము ననుభవించి తత్ఫలములయందు విరక్తుడై ముక్తిగాంచును. ఇది యావాదముల సారాంశము. ఇది స్వకపోలకల్పితము. ప్రమాణవిహీనము. ఏమన స్వర్గకామవాక్యములు యాగాదులకు స్వర్గసాధనత్వమునే వినిపించును. అన్యార్థము కల్పించినచో వాక్యభేదమేర్పడును. ఫలాంతరకల్పనయు యుక్తముగాదు. "తస్యోదేవానాం ప్రత్యబుధ్యత" ఇత్యాది శ్రుతులు. వీసూత్రములు సద్యోముక్తిని ప్రతిపాదించుచున్నవి. కామానుభవము రాగవర్ధకమే యగును. దోషదృష్టియే కామజయమునకు హేతువు. "అపి బృందావనే శూన్యే శృగాలత్వంస ఇచ్ఛతి. నతు నిర్విషయం మోక్షం కదాచిదపి గౌతమ" అని రాగిగీతలయందు గలదు. "న జాతు కామకామానామ్" అని స్మృతివచనముగలదు. మహాయజ్ఞైశ్చ యజ్ఞైశ్చ స్మృతివచనము సాధ్యసాధనసంబంధమును స్మరించుచున్నది. వేదాంతవాక్యములకు ప్రామాణ్యముకుదురునా యను సంశయము మిగిలియున్నది. ఆమ్నాయస్య క్రియార్థత్వాదిత్యాది జైమినీయసూత్రము అర్థవాదములవోలిక సిద్ధార్థబోధకములకును విధిశేషత్వమాపాదించుచున్నది. కాన ఉపనిషద్వాక్యములు ప్రమాణజనకములనియు స్వార్థబోధయందును వీ నిరపేక్షప్రామాణ్యముగలదనియు బోధ్యార్థము పురుషార్థమే యగుననియు విపులముగ వ్యాకరించిరి. ఈసందర్భమంతయు హృదయంగమము. శాస్త్రయుక్త్యనుభవావష్టంభమున ప్రవర్తించిన ఈవాదమునకు ప్రతివాదులు సైతము తలలూపుదురు. ఇచట పూర్వవాదుల యాక్షేపసారాంశము. వ్యుత్పత్తి స్వభావము ననుసరించి శబ్దములన్నియు కార్యాన్వితార్థప్రత్యాయకములని నిరూపింతురు. సిద్ధబోధనమున ప్రవృత్తి నివృత్తులు సంభవింపవు గాన పురుషార్థము సంభవింపదనియు భావించిరి. ఇది యుక్తముగాదు. సహజసిద్ధమయిన సాక్షియే వేదాంతప్రమేయము గాన ప్రమేయాసంభవము వేదాంతములకు లేదు. సాక్షి నంగీకరింపనిపక్షమున జగమున కాంధ్యము ప్రాప్తించును. వ్యవహారప్రసిద్ధి యెటులకలుగును. వస్తుస్వభావము ననుసరించి బోధములన్నియు సాక్షి వ్యాప్తములై జనించుచున్నవి, లింగదేహము ప్రమాత. కామాదులు తద్వృత్తులు. ఇయన్నియు జన్మించుసమయమున నె చిద్వ్యాప్తములైయున్నవి. కారణాపేక్ష లేదు. ఘటాదులు ఆకాశపూర్ణములగుటచో

కారణాపేక్షగలుగుటలేదు. బుద్ధివృత్తి భావాభావముల ప్రసిద్ధముచేయు సాక్షియు స్వతస్సిద్ధుడు. అందుచేతనె స్వప్రకాశుడు. కాన ప్రమేయాసంభవములేదు. వేదాంత వాక్యములకు అనువాదరూపమయిన అప్రామాణ్యము గూడ ఘటింపదు. ఏమన చిదేక రసుడుగ గుర్తులేదు, అజ్ఞానోదయము శాస్త్రము కలిగించును. ఈజ్ఞానాజ్ఞానములు స్వానుభవసిద్ధములు గాన యపలపింపరాదు. సుషుప్త్యాదులప్రసిద్ధిచే స్వప్రకాశత్వము ప్రసిద్ధమగుచున్నది. అపుడు ప్రమాణముల ప్రసారము లేదుగదా. ఈయజ్ఞాతార్థజ్ఞాపకత్వములగుట వేదాంతవాక్యములకు ప్రామాణ్యము ఘటించును. కాండద్వయమునకు పరస్పరవిరోధము శంకించినను సమముగనే ప్రామాణ్యము చెల్లును. శ్రేయస్సాధనబోధమే కర్మకాండమునకు ప్రామాణ్యహేతువు. కార్యార్థముగాదు. మంత్రార్థవాదములు విధి విశేషములయినను స్వార్థమును బోధించును. అనన్యశేషములయిన వేదాంతములు స్వార్థ బోధకములగుట చెప్పపనిలేదు. "పుత్రస్తేజాత" ఇత్యాది వాక్యములుగూడ వ్యుత్పన్నములై పుమర్థహేతువులగుచున్నవి. "ఆత్మేత్యేవోపాసత" ఇత్యాదివాక్యముల చూచి వాసనానిరోధమో మనోనిరోధమో వేదాంతములకు కార్యార్థమగునని కొందఱు భ్రాంతిచెందుదురు. అనేక జన్మలయందు బాసగిన వాసనలెట్లు నిరోధింప శక్యమగును. వాసనలడగినను ముక్తి యొదవదు. సుషుప్తియందు ముక్తిలేదు గదా! కాన బ్రహ్మాత్మైక్యబోధము ముక్తిహేతువుగాని వాసనానిరోధము గాదు. మనోనిరోధముగాదు.

ఉపాసనా విధులు జ్ఞానహేతువులు. మహావాక్యజన్య వృత్త్యారూఢ చైతన్యమజ్ఞాన నివర్తకము. సాక్షిమాత్ర మజ్ఞానవిరోధి గాదు. అజ్ఞానానుభవము సాక్షిమూలకము. అట్టి సాక్షి వేదాంత ప్రమేయము. తత్ జ్ఞానమున నిఖిలానర్థనివృత్తి యగుగాన నిది పుమర్థమగును. ఈ విధమున వేదాంతములకు ప్రామాణ్యము నిర్ధారించిరి. ఈ సందర్భమున నాచార్యులు హృదయంగమము లయిన నుపపత్తుల శ్రుత్యవష్టంభమున ప్రదర్శించిరి. దుర్ఘటకారిణియగు మాయ బ్రహ్మధర్మమయిన సత్యత్వమును భేదమారోపించి మాయామయములగు పదార్థముల సత్యమను భ్రాంతి కలిగించుచున్నది. "నేహనా నాస్తికించ నేత్యా"ది శ్రుతులు భేదము మాయికమని బోధించును. భేదమాయికత్వ మపూర్వము. బ్రహ్మబోధాంగముగాన సఫలముగూడ. అందుచే శ్రుతిబోధ్యమగును. "మాయాంతు ప్రకృతిం విద్యాత్." ఇత్యాది వాక్యములును భేదమాయికత్వమున కుదాహార్యములు. విధి నిషేధాత్మక పూర్వకాండమునకు ఈ కల్పితభేదమాశ్రయము. భేదము మానమేయము గాదు. ప్రత్యక్షాది రూపమయిన లౌకికప్రమాణములలో నొక్కటియు భేదగ్రాహకము గాదు. ప్రత్యక్షము ఘటాదిప్రమేయముల

ప్రసిద్ధిచేయును. తత్క్షణమున భేదము వ్యుత్పన్నముగాదు. విరమ్యప్రవృత్తి ప్రమాణములకు లేదు. క్షణాంతరమున మరల వ్యాపారములేదు. నిరపేక్షమునకు వస్తుత్వము. భేదము ధర్మిసాపేక్షముగాన వస్తువుగాదు. పరస్పరాశ్రయ దోషగ్రస్తముగాన అనుమాన విషయము భేదము గాదు. ఏలయన విరుద్ధధర్మి భేదానుమానమున ధర్మి భేదానుమితి. ధర్మి భేదానుమితి మూలమున ధర్మ భేదానుమానము గలుగవలెను. సాదృశ్యము లేకుండుటచే ఉపమానప్రసంగములేదు. మానాభావమున మేయాభావ మవగతమగుననియు అదియె అనులబ్ధ యని యందురుకాని యిది కుదురని మాట. అజ్ఞాతార్థ జ్ఞాపకములు మానములగును. అభావమునకు మానమేయత్వములు పొసగుట యెటుల. అనుపలబ్ధియను ప్రమాణాంతరము లేదు. ఇది జ్ఞానేంద్రియపంచకములో చేరదు. ఇక ఉపలబ్ధ్యభావము. అనుపలబ్ధి యనవలె. ఈయభావము దుర్నిరూపము. ఆత్మయొక్క నిర్వికారతయనుచో ఉపనిషత్ప్రతిపాద్యబ్రహ్మమే యగును. కాన నిది వికల్పాత్మకము. భేదము అన్యోన్యాభావాంతర్గతమయినను తద్గ్రాహకప్రమాణము లేనందున మాయికమే యగును. సన్మూలాయనియు సదేవేదమనియు శ్రుతులు ఘోషించునుగాన అఖండ సన్మాత్రమే వస్తువు. ధర్మ భేదమున్నను ధర్మి అభిన్నముగా వచ్చును. కాన గవాదిభేద మున్నను సత్తు అఖండమే యగును. తత్వమస్యాదివాక్యములు ఐకాత్మ్యబోధయందు వ్యుత్పన్నములగును. శుద్ధబ్రహ్మము వేదాంతప్రమేయము. ఉపహితము సర్వమానసువేద్యము. ఆచార్యులు ప్రమేయవిచారమను ప్రసంగము నుపక్రమించి కృత్స్నవేదాంతార్థ నిరూపణ చేసిరి. సర్వంఖల్విదంబ్రహ్మ. అధాత ఆత్మాదేశః ఇత్యాదికము సర్వప్రపంచము బ్రహ్మమాత్రమని నిరూపించుచున్నవి. ఈ యర్థము మేయవిమర్శయందు విశదము చేసిరి. మాయాదోష దూషితములయిన మానములకు ప్రపంచము మేయముగా తోచెను. కాచాదిదోషయుక్తమైన నేత్రమునకు రజతము ప్రమేయమగుచున్నది. ప్రత్యక్షాభాసమున రజతము ప్రతీతమయినను త్రికాలసంబంధములేని రజితము మాయికమె యగును. అప్రతీతమయినను శుక్తికయే సత్యమని లోకవ్యవహారము గదా! అటులనే బ్రహ్మమే ప్రమేయము. ఘటపటాదులుగావు. అవివేకమున ప్రమేయము లయినట్లు భ్రాంతి. శుక్తికయే రజతరూపమున ప్రతీతమయినట్లు బ్రహ్మమే ప్రపంచాకారమున ప్రసిద్ధమగుచున్నది. ప్రపంచము మేయమనుచో ప్రమాణప్రయోజనము సిద్ధింపదు. అజ్ఞాతార్థజ్ఞాపనము మానఫలము. అజ్ఞానము విషయము నావరింప నది అప్రసిద్ధమై యుండెను. ప్రమాణము ప్రసరించి తదాచ్ఛాదకమయిన అజ్ఞానమున పనయింపనవి ప్రసిద్ధములగును. ఇది మానముల ప్రయోజనము. అజ్ఞాతత్వోపలక్షిత విషయము నుద్దే

శించి ప్రమాణములు ప్రవర్తించును. అట్టి విషయములు ప్రసిద్ధములు గావలయును, అజ్ఞాన నివర్తకములయిన మానములు అజ్ఞానమును ప్రసిద్ధముచేయవు. అగుచో మాన ప్రవృత్తి నిష్ఫలమగును. ఇది జ్ఞానాభావముగాదు. సుషుప్త్యవస్థయందు అనుభవములో నున్నది. భావాజ్ఞానమే యగును. ఇదియే ప్రపంచోపాదానకారణము. మృన్మయము లయిన ఘటాదులయందు మృదావరణము కలుగనట్లు అజ్ఞానకార్యములయిన ఘటపటా దులయందు అజ్ఞానావరణము ఘటింపదు. "చంద్రం మలినయేద్రాహుః నీలమేఘు వ తు క్వచిత్" కాన అజ్ఞాతరజ్జుకార్యమయిన సర్పమునకు జ్ఞాతత్వము సంభవింపదు గదా! అజ్ఞాతబ్రహ్మకార్యమయిన ప్రపంచమునకు జ్ఞాతత్వము పొసగదు. మఱియు స్వయముగనే జడాత్మకములగు ఘటాదులయందు అజ్ఞానకార్యమయిన తిరోధానమావ శ్యకము గాదు. అందుచేత చేతనాత్మకునియందు అజ్ఞానము తిరోధాన మాపాదించెను. తన్నివర్తకములై ప్రమాణములు ప్రవర్తించుచున్నవి. అయినను సామగ్రీదోషము అనుభవాత్మకసద్వస్తువు నవగ్రహించుటలేదు. జడసంయుతునిగ బోధించును. కాన చైతన్యమే మానమేయమగును. నేహనానాస్తికిం చ నేత్యాది శ్రుత్యవష్టంభము బాధితార్థబోధకము లగుటచే వేదాంతాతిరిక్తజ్ఞాన సామగ్రియంతయు దుష్టమనియే గ్రహింపవలెను. లోకమునందు రజతాది జ్ఞానములందు ప్రకారవిషయమున మిథ్యాత్వ మును ధర్మ్యంశమున యథార్థతను గుర్తింతురు. అట్లె అధిష్ఠాన బ్రహ్మాంశమున జ్ఞానము లన్నియుం ప్రమారూపములగును. కాన మానములన్నియుం బ్రహ్మమేయమును బోధింప బూనినవి. అవివేకమున రూపాదులకు మేయత్వమును నాపాదించిరి. రూపాది విషయ మున ప్రమారూపమయిన జ్ఞానము బుద్ధి వృత్తియే యగును. అది పూర్వోక్తవిధమున దోషదూషితము. "పరాంచిఖాని వ్యతృణత్" ఇత్యాది శ్రుతి చక్షురాదులకు ప్రామాణ్యమును రూపాదులకు మేయత్వమును నిరూపించుటలేదు. ఏమన లోకసిద్ధము ననువదించి యాజ్ఞానము అనర్థహేతువని నిందించుచున్నది. కాన తద్విరోధము లేదు. కాన రూపాదుల ప్రమేయత్వము నేత్రాదుల ప్రామాణ్యము మూఢజనకల్పితము చిద్రూపునకు అజ్ఞాతత్వముగూడ మూఢజనకల్పితమే యగునుగాని లోకవిలక్షణులగు బ్రహ్మవిద్యాధికారి చైతన్యమునకు జ్ఞాతతా జ్ఞాతతాదులు కలవని మాయికమని భావించి తన్నివృత్తికై శాస్త్రాభ్యాసము చేయును. నేత్రాదిసామగ్రి సత్యమయిన శు ఖండమునే బోధించుచున్నను దోషవశమున రజత ప్రతీతియయినట్లు బ్రహ్మ త్రికాలాబాధ్యమగుట మానమేయము. అయినను మూఢబుద్ధికి రూపాదులు మేయము లగుట సంభవించెను. నృశృంగమునందు జ్ఞాతతాదిచర్చసంభవింపనట్లు త్రికాలబాధ్య మయిన ప్రపంచమునందును జ్ఞాతతాదివిమర్శము సంభవింపదు. కాన ప్రత్యగ్యాథా

ప్రతిపత్తికై వేదాంతవిచారము చేయవలసియుండును. ఈవిధమున పరమగురువులయి బ్రహ్మాంశమయిన సురేశ్వరులు బ్రహ్మవిచారసర్వస్వమును నిరూపించిరి. ఈసంబంధ వార్తిక మొక్కటియే శ్రీవారి సర్వజ్ఞతను వెలయించుటకు చాలును. గంభీరములయిన శాస్త్రరహస్యముల నెన్నిఁటినో సుబోధము గావించిన నామహనీయుని కృతజ్ఞతతో స్మరించుటకన్న మిన్నయగు పుణ్య మింకొకటిలేదు. సరస్వతీరూపమునను అనుభవరూపమునను ఆచార్యుల జరామరులై యుండిరి. తత్ప్రతినిధులును పరంపరసాక్షాత్కారకముల సంజాతులు ధర్మప్రతిష్ఠాపనాచార్యులు యథార్థజగద్గురువులు శ్రీశృంగేరీ శారదా పీఠాధిష్ఠితులు నయిన గురువర్యుల పాదారవిందములయందు నీచాజ్ఞ్యయపుష్పకహారము సభక్తికముగ సమర్పితము.

యస్యదేవే పరాభక్తిః యథాదేవే తథా గురౌ,
తస్యైతే కథితాహ్యర్థాః ప్రకాశంతే మహాత్మనః.

హార్దతమో నివారకమగు వాత్సల్యకటాక్షప్రసాదమును గ్రహింతురని ప్రార్థన.

శ్రీ సురేశ్వరాచార్యులు

వ్యాకరణ విద్యావిశారద శతావధాని
శ్రీపిసుపాటి సుబ్రహ్మణ్యశాస్త్రిగారు.

శ్లో. విశ్వం మాయామయత్వేన రూపితం యత్ప్రబోధతః ।
విశ్వం చ యత్స్వరూపం తం వార్తికాచార్య మాశ్రయే ॥

ఈ సురేశ్వరాచార్యులు శృఙ్గగిరి శారదామఠాధీశ్వరులలో మొట్టమొదటివారు. వీరికి విశ్వరూపాచార్యులు, వార్తికాచార్యులను నామాంతరములు గలవు. ఈసురేశ్వర నామము సన్న్యాసదీక్షానామము. వీరికి బూర్వాశ్రమములో మండనమిశ్రులు, మండనవిశ్వరూపమిశ్రులను వ్యావహారికనామము లున్నవి. వీరిని శంకరభగవత్పాదులు శాస్త్రవాదములో జయించి సన్న్యాసాశ్రమ మిచ్చి "సురేశ్వరయతి" యను పేరు పెట్టిరి. శృఙ్గేరీ శారదామఠ పీఠముల కీసురేశ్వరయతీశ్వరు నధీశ్వరునిగాఁ జేసిరి. ఈ సురేశ్వరులు పదవాక్యప్రమాణపారావారపారీణులు. మహనీయులు. అద్భుతపురుషులు. వీరి పుట్టుపూర్వోత్తరములు తెలిసికొనుటకుఁ బూర్వాశ్రమసంగ్రహచరిత్రను జూపుచున్నాను.

పూర్వాశ్రమములో వీరిపేరు మండనవిశ్వరూపమిశ్రుఁడు. సంక్షిప్తనామము మండనమిశ్రుఁడు. ఈపేరులో నున్న మూఁడుపదములు వీరు పండితమండలి కలంకారము, విద్వత్తామహిమలుకలవారు, గౌడబ్రాహ్మణకులమునకుఁ జెందినవారు అను నర్థమును సూచించుచున్నవి.

నివాసము :—

ఈమండనమిశ్రుని నివాసస్థలము మాహిష్మతీనగరము. మాహిష్మతి నర్మదానదీతీరమందున్నది. దాని నిప్పుడు చోళీమహేశ్వర మందురు. అజ్మీరు-ఖండ్వాలైనులో నోంకారేశ్వరమురోడ్డు కలదు. దానికి దగ్గఱగా "బడ్వా"హాల్టేష నున్నది. అక్కడికి 35 మైళ్ళదూరములో "మహేశ్వర" నగర మున్నది. ఆమహేశ్వరనగరమునే మాహిష్మతీపురి యని ప్రాచీనులు వ్యవహరించిరి. అచ్చట రాజరాజేశ్వరీ మందిరము గలదు. నర్మదామాహిష్మతీనదులసంగమమునకు రెండు వైపులను కాళేశ్వరజ్వాలేశ్వర దేవాలయము లున్నవి. పత్తనమునకుఁ బడమరగా మతంగమహర్షియాశ్రమ మున్నది.

నగర సమీపములో భర్తృహరిగుహ కలదు. ఈమాహిష్మతీనగరమును "గుప్తకాశీ" యందురు. ఇది కాశితో సమానమైన మహిమ గలది:—ఈమండనమిశ్రుడు "బిహార" దేశమునందున్న "కన్యాకుబ్జగౌడబ్రాహ్మణ" కులమునకు జెందినవాడు. ఈయన తండ్రి పేరు హిమమిత్రుడు. అతడు రాజపండితుడు. ఉదార చరిత్రుడు. వీరిపూర్వులు "బిహార" దేశమును విడిచి, కాశ్మీరదేశములో నివాస మేర్పఱచుకొనిరి. కనుకనే కాశ్మీరమందున్న మాహిష్మతియందు మండన పండితునిభవన మింద్రభవనసదృశమై యాకాశ మంటుచు నాల్గుదిక్కులయందును నుద్యానవనములు, సరస్సులు, దివ్యములైన యాసనములు మొదలగు వైభవము లతో బహుమనోహరముగా నుండెడి దని చరిత్ర తెలుపుచున్నది. మాధవీయ శంకరవిజయములో భగవత్పాదులు మండనమిశ్రునితో శాస్త్రవాదము చేసి యతని కర్మబ్రహ్మవాదమును ఖండించి యద్వైతసిద్ధాంతము నెలకొల్పుటకు ప్రయాగనుండి మాహిష్మతీనగరమునకే వచ్చిన ట్లున్నది. డా॥ రాజేంద్రనాథ్‌ఘోష్ ఈప్రదేశమును జూచి యచ్చట నున్న మన్ను భస్మసమానముగా నున్నందున నాస్థలములో యజ్ఞయాగాదులు, హోమములు విస్తారముగా జరిగిన ట్లూహించెను. మండనుడు కర్మఠుడు గనుక నది సంభవమై యుండవచ్చును. కాని మైథిలులగు పండితులు మండనమిశ్రుడు మిథిలావాసి యని దర్భాంగసమీపములో వారి నివాస మున్నదని యచ్చటనే యుభయభారతికి శంకరులకు శాస్త్రవాదము జరిగిన దని చెప్పుచున్నారు. ఏది యెట్లున్నను మాహిష్మతీనగరమే మండనమిశ్రుని నివాసస్థల మను ప్రమాణప్రతీతు లధికముగా నున్నవి.

కుమారిలభట్టు :—

ఈయన కుమారస్వామియవతారము. జైనము, బౌద్ధము, చార్వాకము, కాపాలికము, పాశుపతము, శాక్తము (వామాచారము) మొదలగు నవైదికమతము లనేకము లవతరించి యొకటితరువాత నొకటిగ భారతభూమిలోఁ బ్రవేశించి ప్రజలకు వైదికమతధర్మములందు వైముఖ్యమును గల్గించినవి. వాని ప్రచార మధికమైనది. ధర్మ మడుగంటినది. వైమతములవారు భిన్నభిన్నసిద్ధాంతములు గలవారగుటచేత వారిలో వారు కలహించుకొనుచు నీతినియమములు విడిచి హింసామార్గము లవలంబించుచు లోకులను బీకాకుపఱచుచుండిరి. ఆసమయమున శిష్టు లష్టకష్టముల పాలయిరి. వేదమతోద్ధరణమున కావశ్యకత యేర్పడెను. అప్పుడు పరమేశ్వరాజ్ఞానుసారముగా "కుమారస్వామి" "కుమారిలభ"ట్టను పేరితో నుత్తరభారతభూమిలో

నవతరించెను. తర్కమీమాంసాయుధములను ధరించి వేదబాహ్యమతములను ఖండించి వేదప్రామాణ్యము నుద్ధరించెను. సుధన్వమహారాజుసహాయముతో తిరిగి వేదమతము విస్తరించెను. దానిని కుమారిలభట్టుశిష్యులు ప్రజలలో వ్యాపింపఁజేసిరి. కుమారిలభట్టునకు "భట్టపాదుఁ" డను నామాంతరము గలదు.

మండనమిశ్రుఁడు:—

ఈ కుమారిలభట్టు శిష్యకోటిలో ప్రభాకరుఁడు, మండనమిశ్రుఁడు, ఉమ్వేకుఁడు (భవభూతి) అను ముగ్గురు ముఖ్యశిష్యులుండిరి. వారిలో మండనమిశ్రునకు ప్రతిభ, పాండిత్యము, ఆచరణము, భక్తి, గుర్వనుగ్రహము అధికము. ఈతఁడు న్యాయశాస్త్రమందును, జైమినీయపూర్వ మీమాంసాశాస్త్రమునందును నఖండపాండిత్యము, ననుపమానప్రతిభయుం గలిగియుండెను. బ్రహ్మదేవుఁడు ఖిలమైనకర్మకాండము నుద్ధరించి పోషించి భారతభూమిలో వ్యాపింపఁజేయుటకు భూలోకములో మండనమిశ్రుఁ డను పేరితో హిమమిత్రునకుఁ బుత్రుఁడై పుట్టినాఁడు. ఈయన ధర్మపత్ని యుభయభారతి. ఆమె దుర్వాసుని శాపమువలన భూలోకములో శోణనదతీరమందున్న విష్ణుమిత్రునకుఁ గొమార్తెయై జన్మించినది. అందువలన ఉభయభారతీమండన విశ్వరూపులు దంపతులై సమగ్రవైదిక కర్మధర్మములను స్వయముగా నాచరించుచు లోకులకు బోధించుచు నాదర్శదంపతులుగా నుండిరి. వీరికి శిష్యులు శతసహస్రములుగా నున్నారు. వీరియింట నున్న పక్షులుగూడ న్యాయమీమాంసలలో నున్న ప్రశ్నోత్తరముల ననువదించుచుండు నను విషయము మాధవీయములో నున్న యీ క్రిందిశ్లోకములు తెల్పము చేయుచున్నవి.

శ్లో. స్వతఃప్రమాణం పరతఃప్రమాణం కీరాంగనా యత్ర గిరం గిరంతి,
ద్వారస్థ నీడాంతరసన్నిరుద్ధా జానీహి తన్మండన పండితౌకః. 1

శ్లో. ఫలప్రదంకర్మ ఫలప్రదోఽజః కీరాంగనా యత్ర గిరం గిరంతి,
ద్వారస్థనీడాంతర సన్నిరుద్ధా జానీహి తన్మండన పండితౌకః. 2

శ్లో. జగద్ధ్రువంస్యా జ్జగదధ్రువంస్యా త్కీరాంగనా యత్ర గిరం గిరంతి,
ద్వారస్థనీడాంతర సన్నిరుద్ధా జానీహి తన్మండన పండితౌకః. 3

ఆచార్యస్వాములు మండనమిశ్రునితో శాస్త్రార్థము చేయుటకు మండనమిశ్రునిగృహమున కరుగఁదలఁచి, దారిలో నీరుఁ దెచ్చుకొనుటకు నదికిఁ బోవుచున్న మండన గృహదాసీజనమును జూచి, మండనమిశ్రునిగృహ మెచ్చట నుండునో మీకుఁ దెలియునా యని యడుగగా వారుచెప్పిన సమాధానములే పైశ్లోకములు.

వీనినిఁబట్టి వారి విద్యాప్రభావము పామరులలోఁ బక్షులలోఁగూడ వ్యాపించిన దని తెలియుచున్నది. ఈ సురేశ్వరులు పూర్వాశ్రమములో నున్నప్పుడు వారికి కర్మ బ్రహ్మవాదములో నెంతటి పట్టుదల కలదో సన్న్యాసమన్న నెంతటి విరోధమో శంకరమండనుల లౌకికవాదమును జూచినచో స్పష్టము కాఁగలదు.

ఆమ్నాయమఠములు:—

శ్రీ శంకరభగవత్పాదుల శిష్యకోటిలో పద్మపాద, సురేశ్వర, హస్తామలక, తోటకాచార్యులను నలుగురు ముఖ్యశిష్యు లుండిరి. భగవత్పాదులు తమ దిగ్విజయ యాత్రలో వర్ణాశ్రమధర్మ పరిపాలనార్థము అద్వైతసిద్ధాంతప్రచారార్థము నాల్గు దిక్కులలో నాలుగామ్నాయమఠములను స్థాపించిరి. మొట్టమొదట శృఙ్గగిరి కరిగినపుడు తుఙ్గాతీరము సాత్త్వికగుణములు గలిగించెడి పవిత్రప్రదేశ మని భావించి యచ్చట నొక శిలమీఁద శ్రీచక్రమును లిఖించి దానిపై చందనకాష్ఠతో "శారద"ను బ్రతిష్ఠించి యజుర్వేదప్రధానమైన దక్షిణామ్నాయ శారదామఠమును స్థాపించిరి. అందు సురేశ్వ రుల నభిషిక్తులను జేసిరి. తరువాత తూర్పుదిక్కున పూరీజగన్నాథములో ఋగ్వేద ప్రధానమగు గోవర్ధనమఠమును, పశ్చిమమున ద్వారకలో సామవేదప్రధానమగు శాళికామఠమును నుత్తరమున బదరికాశ్రమములో నథర్వవేదప్రధానమగు జ్యోతిర్మఠ మును స్థాపించిరి. పద్మపాద, హస్తామలక, తోటకాచార్యులను వాని కధిపతులనుగాఁ జేసిరి. చివరకు శ్రీ శంకరభగవత్పాదులు కాశ్మీరములోనున్న సర్వజ్ఞశారదాపీఠము నధి రోహించి దేవతాప్రార్థితులై కైవల్యధామమునుండి కైలాసమున కరిగిరి. ఇది సకల ప్రమాణచరిత్ర ప్రసిద్ధమైన కథ. దీనినిఁబట్టి శ్రీసురేశ్వరాచార్యులు శ్రీశృఙ్గేరీశారదా మఠాధీశ్వరులలో మొట్టమొదటివారు. వీరి కాశ్రమస్వీకారానంతరము సురేశ్వరా చార్యులను దీక్షానామ మేర్పడినది. సురేశ్వరాచార్యు లనఁగా బుద్ధిలో బృహస్పతు లని భావము. ఉద్దండ పండితులనుగూడ నాశ్చర్యచకితులను జేసిన శ్రీ శంకరమండనమిశ్రుల శాస్త్రవాదమును స్థాలీపులాకన్యాయమునఁ జూపుచున్నాను. ఈ వాదమునకు మండన మిశ్రుని ధర్మపత్నియగు నుభయభారతి యుధ్యక్షురాలు.

వాదము:—

శంకరులు:—పరమార్థము, సచ్చిదానందము, అమలము, అద్వితీయము నగు బ్రహ్మమే యనాదియైన యవిద్యచే నావరింపఁబడి శుక్తి రూప్యస్వరూపమునఁ బ్రకా శించునట్లు సకలప్రపంచాకారమునఁ బ్రకాశించుచున్నది. సకలప్రపంచ విలయమునకుఁ గారణము బ్రహ్మజ్ఞానము. దానివలనఁ గలిగెడి యాత్మసిద్ధియే పునరావృత్తిరహితమగు మోక్షము. ఇదియే మా మతము. దీనికి వేదాంతములు పరమప్రమాణములు.

మండనమిశ్రులు :—

చిద్రూపుఁడగు పరమాత్మకు శక్తిసంబంధ ముండదు. కనుక తద్విషయము వేదాంతములు ప్రమాణములు కానేరవు. పదసముదాయాత్మకమగు వాక్యమువలనఁ దెలియఁబడెడి సకలవస్తువులయందును వేదమునందలి పూర్వభాగము ప్రమాణమై యున్నది. ప్రసిద్ధములగు శబ్దములకుఁ గార్యమాత్రమునందు శక్తి చెప్పఁబడియున్నది. కర్మమువలన ముక్తి కలుగును. ఆకర్మ మీ లోకమున దేహధారులగు జీవు లాయుష్య పరిసమాప్తి పర్యంత మనుష్ఠింపవలసి యున్నది. ఇదియే మా మతము.

మండనశంకరు లీ సిద్ధాంతములపై నాధారపడి యపారమైన శాస్త్రవాదము చేసిరి. దానిలో జీవేశ్వరులు భిన్ను లని మండనమిశ్రులును జీవేశ్వరులు అభిన్ను లని భగవత్పాదులును శాస్త్రయుక్తులకు జోడించి కని విని యెఱుఁగని యత్యద్భుత వాదము చేసిరి. చివరకు మండనుఁడు జితుఁడై భగవత్పాదులకు శిష్యుఁ డయ్యెను. ఈవాదము మాధవశంకరవిజయములో 8 స. లో విశదముగా నున్నది.

శ్రీశంకరాచార్య భగవత్పాదులు:—

ఆసేతుహిమాచల పర్యంతము భారత భూభాగమునం దనేకానేక తీర్థక్షేత్ర దేవాలయ జీర్ణోద్ధరణములు, ధార్మిక నగర నిర్మాణములు, శ్రీచక్రాదిపీఠ ప్రతిష్ఠలు చేసి నాలుగామ్నాయ మఠముల ద్వారమున వైదిక సంస్కృతిని, అద్వైత విద్యా ప్రచారమును విస్తరింపఁజేసి జాతి, మత, కుల, వేష, భాషాచార సంప్రదాయముల నిజ స్వరూపమును బోధించి భేదభావములను బాఱఁద్రోలి భరతఖండ మఖండ మని చాటిన యవతారపురుషులు శ్రీమచ్ఛంకర దేశికేంద్ర యతీంద్ర సార్వభౌములు. వారి తరువాత వారియంతటి మహిమఁగలవారు వారి సంపూర్ణ యోగ్యతాపత్రము నందుకొనినవారు జగద్గురువులు శ్రీ సురేశ్వరాచార్యులు.

గ్రంథరచన :—

ఈ యాచార్యుల రచనలలో నిప్పటికి లభ్యములైన గ్రంథముల నామములను జూపుచున్నాను. వీ రాశ్రమ స్వీకారానంతరము మొట్టమొదట "నైష్కర్మ్యసిద్ధి" యను గ్రంథమును రచించి గురుపాదుల సన్నిధిలో సమర్పించిరి. దానితో సహాధ్యాయుల సందేహములు సమసిపోయినవి. గురుచరణుల యనుగ్రహము ద్విగుణీకృతమైనది. ఇది వేదాంతశాస్త్రములోఁ బ్రధానమైన ప్రకరణ గ్రంథము. ప్రకరణము ముఖ్యములైన సిద్ధాంతాంశములను లఘూపన్యాసములతో వివిధయుక్తులతో సంగ్రహముగా

ప్రతిపాదించుచుండును. ఇందు సిద్ధాంతాంశములు సులభములగుటచే శాస్త్రజ్ఞానములేని వారు, శాస్త్రజ్ఞులుగూడ నీ ప్రకరణ గ్రంథములనే యాదరించుచున్నారు. ప్రకృత గ్రంథమందు ప్రతిపాదింపఁబడిన ప్రధానాంశముల నీ క్రింది భాగమునఁ బొందు పఱచుచున్నాను.

నిత్యకర్మములుగాని నైమిత్తిక కర్మములుగాని స్వతంత్రముగా మోక్షమునకుఁ గారణములు కానేరవు. అవి జ్ఞానముతోఁ గలసినను మోక్షకారణములు గాఁజాలవు. ప్రపంచము మాయాకల్పితము, మిథ్య. అది సత్యమని తోఁచుచున్నను త్రాడునందు సర్పభ్రాంతి కలిగినట్లు బ్రహ్మమునందు ప్రపంచభ్రాంతి కలుగుచుండును. అందువలన సర్పమువలెనే ప్రపంచముగూడ భ్రాంతికల్పితమై మిథ్య యగుచున్నది—పైవాక్యము నందు దృష్టాంతదార్ష్టాంతికములలోఁ జెప్పఁబడిన యజ్ఞానమే మాయ, అవిద్య. అవ్యాకృతము, అక్షరము, ఆకాశము, అవ్యక్తము మొదలగు పదములతో వ్యవహరింపఁబడు చున్నది. ఆ యజ్ఞానము "తత్త్వమస్యా"ది మహావాక్యార్థ జ్ఞానముచేతనే నశించు చున్నది. ఉపాయాంతరములచే నశింపదు. జ్ఞాన ముపనిషత్ప్రతిపాదితములైన మహా వాక్యములవలననే కలుగుచున్నది. బ్రహ్మజ్ఞానమునకు వేదాంతవాక్యములే ప్రమాణ ములు. ప్రత్యక్షాదిప్రమాణములు ప్రమాణములు గావు. అనర్థముల కన్నింటికిని మూల కారణమైన యజ్ఞానము నశించినపుడే "అహంబ్రహ్మాస్మి" యను స్వస్వరూపావస్థానంబగు మోక్షము సిద్ధించును. ఇది నైష్కర్మ్యసిద్ధి గ్రంథసారాంశము. ఈయంశములు ప్రశ్న ప్రతివచనములతో యుక్తిపరంపరలతో సహృదయుల హృదయములను హత్తుకొనునట్లు బహుమనోహరముగా వర్ణింపఁబడినవి. ఇందు పూర్వమీమాంసాన్యాయశాస్త్ర రహస్య ములు, వేదాంతవిజ్ఞానరహస్యములు జిజ్ఞాసువు సులభముగాఁ దెలిసికొనుట కనువుగా నున్నవి. వీరు రచించిన యితర గ్రంథములు—తైత్తిరీయ, బృహదారణ్యకభాష్యములకు వార్తికములు, దక్షిణామూర్తి స్తోత్రమునకు మానసోల్లాసమను వార్తికము, పంచీకరణ వార్తికము, "బాలక్రీడ" యను యాజ్ఞవల్క్యస్మృతి వ్యాఖ్య, శ్రాద్ధకారికా విధి వివేకము, కాశీస్మృతి మోక్షవిచారము, విభ్రమవిలాసము, భావనావివేకము మొదలగు సారవత్తరములయిన గ్రంథము లనేకములు రచించి వేదధర్మప్రచారమును నద్వైత విద్యాప్రచారమును నత్యధికముగా సాగించిన మహానుభావు లీ సురేశ్వరాచార్యులు. ఈ గ్రంథరచనలు చూచినచో వీరి మేధాసంపత్తి, పాండిత్యము, భక్తి, శ్రద్ధ, తపస్సు వేదాంతవిజ్ఞానము అపారము లని తెలియుచున్నది. కనుకనే నేటివఱ కాసంప్రదా యము ననుసరించియే శృఙ్గేరీ శారదామఠ జగద్గురు పరంపరలోని వారందఱును ముఖ్య

ముగా న్యాయవేదాంతశాస్త్రములలో నిరుపమాన పాండిత్య ప్రతిభా ప్రభావములతో విరాజిల్లుచున్నారు. ఇట్టి తత్త్వబోధకములైన దివ్యగ్రంథములు రచించి వారి గురుపాదులవలె జిజ్ఞాసువులకు మహోపకారము గావించి భారతభూమి విద్యాభూమిగా నొనరించిన శృఙ్గేరీవ్యాఖ్యాన సింహాసన పీఠాధీశ్వరులైన శ్రీ సురేశ్వరాచార్యులకు భక్తిపూర్వక శతసహస్ర సాష్టాంగ దండ ప్రణామము లర్పించుచున్నాను.

జగద్గురు శ్రీ సురేశ్వరాచార్య చరణుల స్మరణమున నా కవకాశము కల్పించి నా జన్మము ధన్యమగునట్లు జేసిన యఖిలభారత శంకర సేవాసమితివారికి కృతజ్ఞతాపూర్వక వందనము లర్పించుచున్నాను.—

సర్వం పరమేశ్వరార్పణ మస్తు.

మదరాసు: 'వావిళ్ల' ప్రెస్సున ముద్రితము—1969. కాపీలు 750.

SRI SURESVARACHARYA AND HIS VARTIKAS

(*Bulusu Appanna Sastri*)

Bhagavatpada says that human birth is superior. This is explained. The *Upanishads* represent *sravana*, the *Brahma Sutras manana*, and the *Gita nididhyasa*. The excellence of the *Upanishad bhashya Vartikas* of Sri Suresvaracharya is brought out.

SRI SURESVARACHARYA'S BRIHADARANYAKA VARTIKA

(*Lanka Narasimha Sastri*)

After explaining the philosophy of each of Sankhya, Yoga, Nyaya and Vaiseshika, it is pointed out how the truth of the Vedas was resuscitated by Sri Sankara. The *Brihadaranyaka bhashya* which has lofty and intricate Sastraic disquisitions is made easier by Suresvara's Vartika. The introductory part known as *Sambandha Vartika* is a summary of Vedanta. The paper explains *adhikari*, *sambandha*, *pramanya* and *premeya*. An outline of *Sambandha Vartika* is given.

SURESVARACHARYA

(*Pisupati Subrahmanya Sastri*)

The story of Mandana Misra, as given in *Madhaviya Samkara Vijaya* is briefly given. The contents of *Naishkarmya Siddhi*, the first Vedantic book that Sri Suresvara wrote, are reviewed.

S. Te.



സുരേശ്വരനും

തൈത്തിരിയവാർത്തികവും.

—പണ്ഡിററ് വി. വി. ശർമ്മാ, തിരുവനന്തപുരം.

സുരേശ്വരൻ എന്ന മസ്ക്കരീന്ദ്രൻ ഒരു വിഖ്യാതനായ അദ്വൈത മതാചാര്യനാകുന്നു. അദ്ദേഹം വാർത്തികകാരൻ എന്ന പേരിലും ലോകത്തിൽ പ്രസിദ്ധി സമ്പാദിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതിനു കാരണം ഭഗവാൻ ആദിശങ്കരൻ രചിച്ച തൈത്തിരീയോപനിഷദ് ഭാഷ്യത്തിനും ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷദ് ഭാഷ്യത്തിനും അദ്ദേഹം വാർത്തികം നിർമിച്ചതു തന്നെ. ''ഉക്താനുക്തദുരുക്ത ചിന്താത്മകം വാർത്തികം'' എന്നാണ് വാർത്തികലക്ഷണം ഭാഷ്യത്തിൽ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതിനെയും പറയേണ്ടതിനെയും മാററിപ്പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതിനേയും വിവേചനം ചെയ്യുന്ന ഗ്രന്ഥമാണ് വാർത്തികം എന്നു താത്പര്യം. അദ്വൈതാനന്ദ പരിപ്ലുതങ്ങളായ സുരേശ്വരൻെറ വാർത്തികഗ്രന്ഥങ്ങൾ രണ്ടും പദ്യരൂപത്തിലാണ് നിർമിതമായിരിക്കുന്നതു്. ഈ വാർത്തിക ഗ്രന്ഥങ്ങൾ രണ്ടും അവിദ്യാമൂലനാശകങ്ങളും ബ്രഹ്മജ്ഞാന പ്രകാശകങ്ങളും ആകുന്നു

എല്ലാ ശാസ്ത്രത്തിലും ഭാഷ്യത്തിനു താങ്ങലായി രചിക്കപ്പെടുന്ന ഗ്രന്ഥം വാർത്തികം എന്നു പറയപ്പെടുന്നു. വ്യാകരണശാസ്ത്രത്തിൽ മാത്രം പാണിനി സൂത്രത്തിനും സൂത്രോപരി കാത്ത്യായനൻ രചിച്ച വാർത്തികത്തിനും ചേർന്നുള്ള വിമർശനപരമായ വ്യാഖ്യാനഗ്രന്ഥമാണ പാതഞ്ജലമഹാഭാഷ്യം എന്ന വ്യത്യാസം ഗ്രാഹ്യമാകുന്നു. അദ്വൈത വേദാന്തമാകുന്ന ബ്രഹ്മലോകത്തെ താങ്ങി നില്ക്കുന്ന നാലു സ്തംഭങ്ങളായി പരിലസിക്കുന്ന അദ്വൈതസിദ്ധി ഇഷ്ടസിദ്ധി ബ്രഹ്മസിദ്ധി നൈഷ്കർമ്യസിദ്ധി എന്നീ വിശിഷ്ടങ്ങളായ നാലു സിദ്ധിഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ദ്വൈതമതനിബർഹണപരമായ നാലാമത്തെ ഗ്രന്ഥം സുരേശ്വരൻ ഗുർവാജ്ഞാനുസാരം നിർമ്മിച്ചതാണ്. നൈഷ്കർമ്യസിദ്ധി എന്ന പദം ഭഗവദ്ഗീതയിൽ പ്രയോഗിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതു പ്രകൃത ഗ്രന്ഥപരമായിട്ടാണോ അല്ലയോ എന്ന കാര്യം ചിന്ത്യമാണ്. അതുപോലെ ഗീതയിൽത്തന്നെ,

"ബ്രഹ്മസൂത്രപദൈശ്ചാപി ഹേതുമദ്ഭിർ വിനിശ്ചിതൈഃ"

എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതു ബാദരായണ പ്രണീതമായ ബ്രഹ്മസൂത്ര ങ്ങളെ ഉദ്ദേശിച്ചാണോ എന്നുള്ള കാര്യവും വിമൃഷ്ടവ്യമായിത്തന്നെയി രിക്കുന്നു. വേറെയും ചില ന്യായപ്രതിപാദകങ്ങളായ ഗ്രന്ഥങ്ങം സുരേശ്വരകൃതങ്ങളായുണ്ടെന്നുള്ളതു് ഭാഷ്യകാരനായ ഭഗവാൻ ആദി ശങ്കരനോടുകൂടിയുള്ള അദ്ദേഹത്തിൻെറ സംവാദത്തിൽനിന്നു ഊഹി ക്കാവുന്നതാണ്.

സുരേശ്വരൻ മണ്ഡനമിശ്രൻ വിശ്വരൂപൻ ഉമ്വേകാചാര്യൻ ശ്രീകണ്ഠൻ ഭവഭൂതി എന്നീ ആഖ്യകളെല്ലാം ഒരാളുടെതാണെന്നും അല്ലെന്നും അഭിപ്രായഭേദമുണ്ടെങ്കിലും ആദ്യം പറഞ്ഞ മൂന്നു പേരുകളും ഒരാളുടെതന്നെ എന്നു അദ്വൈതികളുടെയിടയിൽ അംഗീകാരമുണ്ട്. സുരേശ്വരൻ വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിൽ പ്രതിപത്തി രഹിതനായ വെറും ഒരു കർമവാദിയായിട്ടാണ് ആദ്യം ജീവിച്ചിരുന്നതു്. പിന്നീടു തുരീ യാശ്രമദീക്ഷ സ്വീകരിച്ച് ഭഗവാൻ ആദിശങ്കരൻെറ ശിഷ്യത്വം വരിച്ചു ബ്രഹ്മവാദിയായി പരിലസിച്ചു.

ഒരിക്കൽ ആദിശങ്കരൻ ദ്വൈപായനനിയോഗാനുസാരം വിരോധ വാദിഗർ വാങ്കരോന്മൂലനത്തിനായി ദക്ഷിണാപഥത്തിലേക്കു പുറ പ്പെടാൻ നിശ്ചയിച്ചു. അക്കാലത്തിൽ കർമവാദികളായ മീമാംസക ന്മാരിൽ മുഖ്യനും ഭട്ടപാദൻ എന്നു പ്രഥിതനും തന്ത്രവാർത്തികാദിഗ്രന്ഥ കൃത്തും ആയ കുമാരിലഭട്ടൻതന്നെ ആദ്യമായി വാദത്തിൽ ജേയൻ എന്നു കരുതി അദ്ദേഹത്തിൻെറ വാസസ്ഥലമായ പ്രയാഗ ക്ഷേത്രത്തെ പ്രാപിച്ച് ത്രിവേണിതീരത്തിൽ വിശ്രമിച്ചിരുന്നു. കുമാരിലഭട്ടൻ അപ്പോൾ ഗുരുന്മഥന പ്രസക്തമായ മഹാദോഷം തീരാനായി ഉമി ത്തീയിൽ പ്രവേശിച്ചിരിക്കുന്നതായി ലോകർ പറഞ്ഞതുകേട്ടു. ഉടൻ ആദിശങ്കരൻ ഭട്ടപാദനെ അതേ അവസ്ഥയിൽത്തന്നെ ചെന്നു കാണ കയുണ്ടായി. ഭട്ടപാദനും ശിഷ്യഗണസഹിതം വന്നിരിക്കുന്ന പരമ ഗുരുവിനെ കണ്ടിട്ടു് പരിതുഷ്ടചിത്തനായി പൂജിച്ചു ബഹുമാനിച്ചു. സപര്യാ സ്വീകാരാനന്തരം ആദിശങ്കരൻ ഭട്ടപാദനോടു് ശുദ്ധാദ്വൈത മാർഗ്ഗപ്രദർശകനായ താൻ വിമതവാദികളെ ഖണ്ഡിച്ചു അദ്വൈത മതത്തെ സ്ഥാപിക്കുവാനായി വന്നിരിക്കുന്നതായി പറഞ്ഞു. അതു ശ്രദ്ധിച്ച ഭട്ടപാദൻ "ഗുർവ്വാജ്ഞാവാദോഷ നിരസനത്തിന്നായി എൻെറ ശരീരത്തെ ഉമിത്തീയിൽ ദഹിപ്പിക്കുവാൻ ഞാൻ നിശ്ചയിച്ചിരിക്കുന്നു.

നിശ്ചയത്തിനു ഭംഗം വരുത്തുന്നതു് ഉചിതമല്ല. അദ്വൈതമാർഗ്ഗം ഒന്നു തന്നെ നിങ്ങൾക്കു് സ്ഥാപനീയമായിട്ടുള്ളതെങ്കിൽ വിശ്വരൂപൻ എന്നു ലോകത്തിൽ വിഖ്യാതനും എന്റെ ഭഗിനീപതിയും ആയ മണ്ഡനമിശ്രനെ വാദത്തിൽ ജയിച്ചാലും. അവൻ യായജൂകപരീക്ഷത്പ്രമുഖനായി മഹാഗൃഹിയായി കർമ്മവാദിയായി മാഹിഷ്മതീനഗരത്തിൽ താമസിച്ചു വരുന്നു. അവനെ ജയിച്ചാൽ ലോകം ജയിച്ചതായി ഭവിക്കും" എന്നു പറഞ്ഞിട്ടു ആദിശങ്കരന്റെ സ്വരൂപത്തെ ദർശിച്ചുകൊണ്ടു പ്രാണത്യാഗം ചെയ്തു. പിന്നെ ആദിശങ്കരൻ മാഹിഷ്മതിയിൽ ചെല്ലുകയും അവിടെ മണ്ഡനമിശ്രന്റെ ഗൃഹമന്വേഷിച്ചുപോയപ്പോൾ വാതിൽ അടച്ചിരിക്കുന്നതായി കണ്ടിട്ടു് ആകാശമാർഗ്ഗത്തിലൂടെ ഗൃഹത്തിനകത്തു പ്രവേശിക്കുകയും ചെയ്തു. അപ്പോൾ ശ്രാദ്ധകാര്യത്തിൽ സശ്രദ്ധം പ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന മിശ്രൻ ഇങ്ങനെ അകത്തുവന്ന യതിവര്യൻ ആരായിരിക്കുമെന്നൂഹിച്ചുകൊണ്ടു് ആശ്ചര്യമേതനായി അദ്ദേഹം വിവാദഭിക്ഷുകനായി അവിടെ വന്നിരിക്കുന്നതായുള്ള വിവരം ചോദിച്ചറിഞ്ഞു. വേദാന്താമൃതാസ്വാദാനഭിജ്ഞനായ മിശ്രൻ വാദോത്സുകനായി സമ്മതിച്ചതനുസരിച്ചു രണ്ടു പേരും വാദം തുടങ്ങി. ദിവസങ്ങൾ വ്യതീതങ്ങളായി. വാദത്തിൽ തോല്ക്കുന്നവൻ സന്യാസം വിട്ടു ഗൃഹസ്ഥനായും അതുപോലെ ഗാർഹസ്ഥ്യംവിട്ടു സന്യാസിയായും ഭവിക്കണമെന്നായിരുന്നു തമ്മിൽ കരാർ. ഒടുവിൽ മിശ്രൻ വാദത്തിൽ പരാജിതനായി ആയതുകൊണ്ടു് ആദിശങ്കരൻ പരിഭവപ്രാപ്തിയുണ്ടായ മിശ്രനു പ്രതിജ്ഞാനുസാരം സന്യാസദീക്ഷയെ നല്കി.

"സന്യാസഗൃഹ്യവിധിനാ സകലാനി ഗൃഹ്യാ-
ണ്യുഹ്നായ ശങ്കരഗുരുർ വിദധേഽസ്യ കർവൻ
കർണ്ണേ ജഗൗ കിമപി തത്ത്വമസീതി വാക്യം
കർണ്ണേ ജപന്നിഖിലസംസൃതി ദുഃഖഹാനേഃ"

എന്നാണല്ലോ മാധവീയ ശങ്കരവിജയത്തിൽ പ്രസ്താവിച്ചിരിക്കുന്നതു്. അതുമുതല്ക്കു മണ്ഡനമിശ്രൻ സുരേശ്വരാഖ്യനായി ഭവിച്ചു് ആദിശങ്കരന്റെ ശിഷ്യത്വവും സ്വീകരിച്ചു. ഇങ്ങനെ ശിഷ്യഭാവത്തിൽ കഴിയുന്ന സുരേശ്വരങ്കൽ ഗുരു പ്രതിപന്നനായി തന്റെ ഭാഷ്യത്തിനു വാർത്തികം രചിക്കുവാൻ പ്രേരിപ്പിച്ചു. ശ്രമിച്ചു നോക്കാമെന്നു പറഞ്ഞു സുരേശ്വരൻ നിർഗതനായപ്പോൾ ചിത്സുഖാദികളായ ശിഷ്യന്മാർ ഒന്നിച്ചുകൂടി ഭഗവത്പാദരുടെ മുമ്പിൽവന്നു "വളരെക്കാലം കർമ്മ

നിഷ്ഠനും കർമ്മവാദിയും ആയിരുന്ന സുരേശ്വരനെ വാർത്തികരചനയ്ക്കു പ്രേരിപ്പിച്ചതു് അസംഗതമായിപ്പോയി. ഭാഷ്യമെല്ലാം കർമ്മപരമായിത്തീരും. ആയതുകൊണ്ടു് സുരേശ്വരനെ വാർത്തികരചനയിൽനിന്നു് അകററണം" എന്നിങ്ങനെ അറിയിച്ചു. പിന്നെ ഭഗവത്പാദർ അപ്പോഴപ്പോൾ സുരേശ്വരനെ കണ്ടു സംസാരിക്കുകയും പത്മപാദാദികൾ അറിയിച്ച കാര്യത്തിൽ ശ്രദ്ധ പതിപ്പിക്കുകയും സുരേശ്വരൻ കർമ്മവാദം വിട്ടു യഥാർത്ഥ ബ്രഹ്മവാദിയായിത്തന്നെ കഴിയുന്നതായി ബോദ്ധ്യപ്പെട്ടു് ഗ്രന്ഥം കർമ്മപരമാകുകയില്ലെന്നു നിശ്ചയബുദ്ധിയുണ്ടായി വീണ്ടും വാർത്തികരചനയിൽ അദ്ദേഹത്തെ പ്രേരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു.

"യസ്യ ദേവേ പരാ ഭക്തിർ യഥാ ദേവേ തഥാ ഗുരൗ"

എന്നീ വചനമനുസരിച്ചു് ദേവതാ ഭക്തിയെന്നപോലെ ഗുരുഭക്തിയും വിദ്യയിങ്കൽ അന്തരംഗസാധനമാകുന്നു. സുരേശ്വരനു ഭഗവാനായ ശങ്കരഗുരുവിങ്കൽ അനിതരസാധാരണമായ ഭക്തി ബഹുമാനങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. അദ്ദേഹം തൈത്തിരീയോപനിഷദ് ഭാഷ്യവാർത്തികാരംഭത്തിൽ ശങ്കരഗുരുവിനെപ്പററി പ്രസ്താവിച്ചിരിക്കുന്നതു് ഇപ്രകാരമാകുന്നു.

"യസ്യേദം സകലാമലേന്ദുകിരണപ്രഖ്യൈർ യശോരശ്മിഭിർ
വ്യാപ്തം യശ്ച കൃപാലുതാപരവശശ്ചക്രേ ഹിതം ദുഃഖിനാം
യദ്വാണീ കലിശാനിതഗ്ണമതയഃ പേചുർ ദിശസ്താർക്കികാ
ഭക്ത്യാ പൂജ്യതമം പ്രണമ്യ തമഹം തദ്ഭാഷ്യനീതൗ യതേ"

വിശിഷ്ടഗുണവിശിഷ്ടനാണു ഭാഷ്യകാരൻ. ചന്ദ്രകിരണനിർവ്വിശേഷം അദ്ദേഹത്തിന്റെ യശോരശ്മികൾ വിശ്വമത്രയും വ്യാപിച്ചിരിക്കുന്നു. ദുഃഖിതരായ സംസാരികളിൽ കൃപാലുവായി ആത്മതത്വജ്ഞാനമല്ലാതെ അവരെ ഉദ്ധരിക്കുന്നതിനു മററൊരു ഉപായമില്ലെന്നു കണ്ടു പ്രവർത്തിച്ച മഹാൻ. സമ്യഗ്ദർശനമാർഗ്ഗ പ്രതിരോധകരായ വൈശേഷിക—വൈനാശികാദിതാർക്കികന്മാരെ സ്വവചനസാമർത്ഥ്യത്താൽ പരാജയപ്പെടുത്തിയ ശ്രേഷ്ഠൻ.

തൈത്തിരീയോപനിഷത്തിൽ ശിക്ഷാവല്ലിയിൽ "വേദമനൂച്യ" എന്നു തുടങ്ങുന്ന അനുവാകത്തെ പരാമർശിച്ചു് വാർത്തികത്തിൽ പ്രതിപാദിച്ചിരിക്കുന്ന ചില വിഷയങ്ങൾ ഇവിടെ പ്രസ്താവിച്ചുകൊള്ളുന്നു.

മോക്ഷസാധനമായ ആത്മവിഷയജ്ഞാനം ഉദിക്കുന്നതിനു മുമ്പ് നിത്യനൈമിത്തികങ്ങളായ കർമ്മങ്ങൾ അവശ്യം കർത്തവ്യങ്ങളാകുന്നു. "വിവിദിഷന്തി"ത്യാദി ശ്രുതിയും "കഷായപക്തിഃ കർമാണി" ഇത്യാദി സ്മൃതിയും ഇപ്പറഞ്ഞ കാര്യത്തെ അനുകൂലിക്കുന്നു. ജ്ഞാനം ഉദിക്കുമ്പോൾ പുരുഷാർത്ഥങ്ങൾ അവസാനിക്കുന്നതിനാൽ ജ്ഞാനിയ്ക്കു കർമ്മകാണ്ഡം അനർത്ഥകമാകുന്നു.

സാദരം വേദമന്ത്രയും പഠിപ്പിച്ചതിൽപിന്നെ ലൗകികനായി ജീവിക്കുവാൻ പോകുന്ന ശിഷ്യനെ ഉദ്ദേശിച്ചുള്ള ഉപദേശങ്ങളാകുന്നു "സത്യംവദ, ധർമ്മം ചര" മുതലായവ. മനഃസാക്ഷിക്കു അനനുഗുണമാകാതെ ഹിംസാകല്പങ്ങളെ വർജിച്ചുള്ള വചനമാകുന്നു സത്യവചന ശബ്ദാർത്ഥം. കല്പം ഭാവദോഷം. അഗ്നിഹോത്രാദ്യനുഷ്ഠാനമാകുന്നു ധർമ്മം. സ്വാധ്യായം അനുഷ്ഠിക്കുന്നതിൽ പ്രമാദമുണ്ടാവരുത്. വിഹിതാകരണമാണല്ലോ പ്രമാദശബ്ദാർത്ഥം. അദ്ധ്യയനത്തിൽനിന്നും നിവൃത്തനായ ശിഷ്യൻ ആചാര്യനു ന്യായവും അഭിലഷിതവും ആയ ദക്ഷിണയെ ചെയ്തിട്ടു ഭാര്യയെ പരിഗ്രഹിച്ചു സുതസന്തതിയ്ക്കു വിച്ഛേദം വരുത്താതെ ഗൃഹസ്ഥനായി ജീവിക്കണം. സത്യാന്ന പ്രമദിതവ്യം-വിസ്മൃതി ഹേതുവാൽപോലും സത്യത്തിൽനിന്നും ലേശംപോലും വ്യതിചലിച്ചവനായി ഭവിക്കരുത്. ഇവിടെ ചില കാര്യങ്ങൾ മാത്രമാണ് പ്രസ്താവിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. പ്രസ്താവിക്കാത്തതുകളും ശിഷ്ടാചാരമുള്ളവയും അനാശങ്കിതദോഷങ്ങളും ആയ കർമ്മങ്ങൾകൂടി കർത്തവ്യങ്ങളാകുന്നു. ശിഷ്ടാചാരമുണ്ടെങ്കിലും സമാശങ്കിതദോഷങ്ങളും സാവദ്യങ്ങളും ആയ കർമ്മങ്ങളെ ഒരിക്കലും ചെയ്യരുത്. ശ്രുതി—സ്മൃതി വിരോധമില്ലാത്തവയും ശിഷ്ടാചാര പരമ്പരാ പ്രാപ്തങ്ങളും നമുക്ക് വിഹിതങ്ങളും ആയ കർമ്മങ്ങൾ കാര്യങ്ങളാകുന്നു. എന്തെന്നാൽ അവ ഒരിക്കലും അഹിതങ്ങളല്ല. നമ്മെക്കാളും ഉയർന്നവരായ ശാസ്ത്രവേദികളെ നാം ബഹുമാനിക്കണം. അവർക്ക് അപകാരം ഉണ്ടാകാതെ നാം സൂക്ഷിക്കണം. ശ്രദ്ധയാദേയം — അശ്രദ്ധഭാജനങ്ങളിൽപോലും ശ്രദ്ധാപൂർവ്വകമായ ദാനം പ്രശസ്തമാകുന്നു. ശ്രദ്ധയില്ലാതെ കൊടുക്കരുത്. എന്തെന്നാൽ അതു ഫലവികലമാവും. തന്നെ അപേക്ഷിച്ചു കുറഞ്ഞവർക്കാണ് കൊടുക്കേണ്ടതു്.

ശിക്ഷാവല്ലിയിൽ ഉപദിഷ്ടങ്ങളായ കാര്യങ്ങൾ സർവ്വവേദരഹസ്യമാണെന്നും ഈശ്വരാനുശാസനമാണെന്നും വിശ്വസിച്ചുകൊണ്ട് അവയനുസരിച്ചു പ്രവർത്തിക്കണം.

സംഹിതോപനിഷദാരംഭത്തിൽ സാധാരണശാന്തി ഉദാഹരിക്കപ്പെട്ടു. ഇപ്പോം അതിൻെറ അവസാനത്തിൽ സഗുണവിദ്യയെപ്പററി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതിനാൽ അതിനുള്ള അസാധാരണശാന്തി പ്രസ്താവ്യമാകുന്നു. അതായതു് അപരവിദ്യയെ അത്ഥിക്കുന്ന ശിഷ്യനും അതിനെ ഉപദേശിക്കുന്ന ആചാര്യനും ഉള്ള പാരസ്പര്യം വല്ല കാരണവശാലും ദ്വേഷത്തിൽ പരിണമിച്ചാൽ അതിൻെറ ഉപശാന്തിയ്ക്കായി "ശം നോ മിത്ര" ഇത്യാദി ശാന്തി ഇവിടെ പറയപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഗുരു പ്രസന്നനായിരുന്നാൽതന്നെ അദ്ദേഹം ഉപദേശിച്ചതു് രാഗദ്വേഷാദിരഹിതനായ ശിഷ്യനു സഫലമാവും ആയതിനാൽ ആചാര്യനെ പ്രസന്നനാക്കിത്തീക്കുന്നതിൽ ശിഷ്യൻ ശ്രദ്ധാലുവായിരിക്കണം.

ശിക്ഷാവല്ലി കഴിഞ്ഞാൽ അടുത്ത രണ്ടു വല്ലികളിൽ നിർഗ്ഗുണവിദ്യയെപ്പററിയുള്ള പ്രസ്താവനകളാണ് പ്രതിപാദ്യമായിരിക്കുന്നതു്. അതിൽ ഭൃഗുവല്ലിയെ ആശ്രയിച്ച വാത്തികകാരൻ പറഞ്ഞിട്ടുള്ള ചില കാര്യങ്ങളാം ഇവിടെ പ്രസ്താവിച്ചുകൊള്ളുന്നു—

"അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി—പരബ്രഹ്മത്തോടു താൻ ഏകീഭൂതനാകുന്നു" എന്നുള്ള ശ്രേഷ്ഠമായ ജ്ഞാനം മോഹ നിവത്തകമാകുന്നു. സകാര്യാജ്ഞാനനിവത്തകമായ ബ്രഹ്മാത്മൈകത്വജ്ഞാനത്തിനു സാധനമായുള്ളതിനെ ഉപന്യസിക്കുവാനായിട്ടാണ് ഭൃഗുവല്ലി പ്രവൃത്തമായിരിക്കുന്നതു്. ഈ വല്ലിയിലെ ആത്മപ്രതിപാദകങ്ങളായ വിഷയങ്ങളാം ശിഷ്യാചാര്യ സംവാദക്രമേണ ഉപനിബദ്ധങ്ങളായിരിക്കുന്നു. ഭോഗങ്ങളിൽ വ്യാവൃത്തകരണനായി ശ്രദ്ധാ ഭക്തിപൂരസ്സരനായി ശുദ്ധബുദ്ധിയായി ഭൃഗു ബ്രഹ്മവിദ്യയെ ഉപദേശിക്കുവാൻ ഗുരുവായ വരുണനോടു് അഭ്യുത്ഥിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മസ്വരൂപ വിവക്ഷനിമിത്തമായിട്ടാണ് അന്നപ്രാണാദി സങ്കീത്തനം. "യതോവാ" ഇത്യാദി ശ്രുതിവാക്യത്തിൽ ജഗദുത്പത്തിസ്ഥിതിലയ കാരണം ബ്രഹ്മം എന്നു ബ്രഹ്മത്തിൻെറ തടസ്ഥലക്ഷണമാണ് പറയപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതു്. പിതാവു പറഞ്ഞില്ലെങ്കിലും ഭൃഗു ബ്രഹ്മോപലംഭത്തിനായി തപസ്സനുഷ്ഠിച്ചു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ തപസ്സു ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിനു സാധകതമമാകുന്നു. ഭൃഗു ആദ്യം അന്നാദികളായ പലതിയേയും ബ്രഹ്മമായി പറയുകയും അച്ഛൻ അതിനെയെല്ലാം നിരാകരിക്കുകയും വീണ്ടും വീണ്ടും തപസ്സനുഷ്ഠിച്ചു് ഒടുവിൽ "ആനന്ദോ ബ്രഹ്മേതി വ്യജാനാത്" എന്നു പറഞ്ഞമട്ടിൽ ബ്രഹ്മജ്ഞാന സമ്പന്നനായിത്തീരുകയും ചെയ്തു





शंकारूपेण मच्चित्तं
पङ्कीकृतमभूद्यया ।
किंकरी यस्य सा माया
शङ्कराचार्यमाश्रये ॥

 श्री शंकरं नौमि सुरेश्वरं च 



विश्वं मायामयत्वेन
रूपितं यत्प्रबोधतः ।
विश्वं च यत्स्वरूपं तं
वार्तिकाचार्यमाश्रये ॥

ŚRĪ ŚAMKARA

I take refuge in Śamkarācarya;
In Him, Who has reduced Māyā to servitude —
that Māyā who makes my clear mind turbid
with the slime of doubts.

ŚRĪ SUREŚVARA

In Him Who, with awakened Knowledge,
Sees the universe as but shaped with Māyā;
In Him whose nature is all-pervasive;
In Him, the Vārtikakāra, I take refuge.

[*Note*:— The Malayalam paper is continued on next page]

നാലു വേദസംഹിതകളും അവയുടെ അനുബന്ധങ്ങളായി ആവിർഭവിച്ച ബ്രാഹ്മണഗ്രന്ഥങ്ങളും ആരണ്യക ഗ്രന്ഥങ്ങളും പിന്നീടുണ്ടായ ഉപനിഷത്തുക്കളും ചേർന്നതാണ് വൈദികസാഹിത്യം എന്നു പറയപ്പെടുന്നതു്. അവയിൽ ഉപനിഷത്തുകൾ ഒഴികെയുള്ള സംഹിതാദിഗ്രന്ഥങ്ങൾ വെറും കർമ്മപരങ്ങളാകുന്നു. സംഹിതാഗതങ്ങളായ മന്ത്രങ്ങൾക്കു കർമ്മങ്ങളിൽ വിനിയോഗത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്നവയാകുന്നു ബ്രാഹ്മണങ്ങളും ആരണ്യകങ്ങളും. അവ ചടങ്ങുകളെ വ്യാമിശ്രങ്ങളായും പ്രതിപാദിക്കുന്നതുകൊണ്ടു് പിന്നീടു ആവിർഭവിച്ച കല്പസൂത്രകാരന്മാരായ ആശ്വലായനാദികൾ കർമ്മങ്ങളെ ഗൃഹ്യമെന്നും ശ്രൗതമെന്നും രണ്ടായി വിഭജിച്ചു അവയുടെ ചടങ്ങുകളേയും അവയ്ക്കു വിനിയോഗമുള്ള മന്ത്രങ്ങളേയും പ്രതിപാദിച്ചു തുടങ്ങി. അതിൽപിന്നെ ജൈമിനി ശബരസ്വാമി കുമാരിലഭട്ടൻ പ്രഭാകരഗുരു തുടങ്ങിയുള്ള മീമാംസകന്മാർ ഇപ്പറഞ്ഞ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ആമ്നായമെല്ലാം കർമ്മപരമാണെന്നും കർമ്മംകൊണ്ടാണു് അഭ്യുദയ നിശ്രേയസാദികൾ സിദ്ധിക്കുന്നതെന്നും സ്ഥാപിച്ചുകൊണ്ടു കർമ്മവാദികളെ വദ്ധിപ്പിച്ചു പ്രബലന്മാരാക്കുകയും അങ്ങനെ കുറെക്കാലം കഴിയുകയുമുണ്ടായി. അങ്ങനെയുള്ള കർമ്മവാദം കേരളത്തിൽ നമ്പൂരിമാരുടെയിടയിൽ വളരെ പ്രചരിക്കുകയും ഭാട്ടം പ്രഭാകരം എന്നു പേരുള്ള പണക്കിഴികൾ അക്കാലത്തിൽതന്നെ കർമ്മവാദികളിൽ ശ്രേഷ്ഠന്മാക്കു നല്കിക്കൊണ്ടിരുന്നതും ചരിത്രപ്രസിദ്ധമാണു്. ഇന്നും അതിന്റെ കിഞ്ചിച്ഛേഷമായി നമ്പൂരിമാർ വേദാന്തമാർഗത്തിൽ പ്രതിപത്തിയില്ലാതെ വെറും കർമ്മികളായിത്തന്നെ ജീവിച്ചുവരുന്നതു് നമുക്കു പ്രത്യക്ഷമാകുന്നു.

കർമ്മവാദികളിലും ഏകദേശികളായ ചില അർവാചീനന്മാർ സേശ്വരമീമാംസകന്മാരും, ഭൂരിപക്ഷക്കാരായ മററുള്ളവർ കർമ്മത്തിനു പ്രാധാന്യം വദ്ധിപ്പിച്ചതോടുകൂടി കർമ്മത്തിൽ ഉപയോഗമുള്ള ശബ്ദാത്മകമായ മന്ത്രത്തിനും മഹത്ത്വം കല്പിച്ചു ദേവത ശബ്ദമായി ആണെന്നും അതിന്റെ ഉച്ചാരണം അഭ്യുദയ നിശ്രേയസാദി സാധകമാണെന്നും പ്രതിപാദിച്ചുവന്നതിനാൽ നിരീശ്വരമീമാംസകർ എന്നു പ്രസിദ്ധി സമ്പാദിച്ചവരും ആകുന്നു. ഇതിലും കവിഞ്ഞു ശബ്ദാത്മകമായ വേദംതന്നെ ബ്രഹ്മമെന്നും സ്വാധ്യായാരംഭത്തിൽ നിയമേന ഉച്ചരിക്കപ്പെടേണ്ട ഓങ്കാരംതന്നെ ബ്രഹ്മമെന്നും പ്രസ്താവിക്കുന്ന കർമ്മികളും വേദാന്തികളും ആവിർഭവിച്ചുതുടങ്ങി. കുമാരിലഭട്ടനോടു സാമ്യം വഹിക്കത്തക്ക സുപ്രസിദ്ധനായ ഒരു തീവ്രകർമ്മവാദിയായി പരിലസിച്ച ആളായിരുന്നു സുരേശ്വരൻ.

ആത്മീയങ്ങളായ കാര്യങ്ങളെപ്പററി ചിന്തിക്കുന്ന ഗ്രന്ഥങ്ങളാകുന്ന ഉപനിഷത്തുക്കൾ, വിശേഷിച്ചും ഈശാദിദശോപനിഷത്തുക്കൾ. ഇവയുടെ ആവിർഭാവത്തിനു മുമ്പ് ഭാരതീയർ ആത്മീയകാര്യങ്ങളിൽ പ്രവേശം ഉണ്ടായിരുന്നുവോ എന്നൊരു ചോദ്യമുണ്ടാവാം. ഋഗ്വേദത്തിൽ ദീർഘതമസ്സു തുടങ്ങിയ ഋഷികളാൽ ദൃഷ്ടങ്ങളായ അപൂർവ്വം ചില ഋക്കുകളിൽ അതായതു് "ദ്വാസുപർണ്ണാ സയുജാസഖായാ" ഇത്യാദിമന്ത്രങ്ങളിൽ ജീവാത്മപരമാത്മാക്കളെപ്പററിയുള്ള കാര്യം പ്രസ്തുതമായിരിക്കുന്നു. അതുപോലെ ശുക്ലയജുർവേദത്തിൽ (വാജസനേയി സംഹിതയിൽ) കർമകാണ്ഡമായ ആദ്യത്തെ മുപ്പത്തൊമ്പതു അദ്ധ്യായങ്ങൾ കഴിഞ്ഞാൽ പതിനാറു മന്ത്രങ്ങളടങ്ങിയ ഒടുവിലത്തെ അദ്ധ്യായമാകുന്നു ഈശാവാസ്യോപനിഷത്തു്. അതുപോലെ ഐതരേയാരണ്യകത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗമാകുന്നു ഐതരേയോപനിഷത്തു്. ഇങ്ങനെ സംഹിതാദി പൂർവ്വഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ആത്മീയ കാര്യങ്ങളുടെ ബീജാവാപം കാണപ്പെടുന്നുവെങ്കിലും അവ പുഷ്ടമായതു് ദശോപനിഷത്തുക്കൾ പ്രചരിച്ചു തുടങ്ങിയതിൽ പിന്നീടാണെന്നുള്ളതു് വ്യക്തമാണു്. എന്നാൽ ആദിശങ്കരൻ ശുദ്ധാദ്വൈതപ്രസ്ഥാനം ഉണ്ടാകുന്നതിനു മുമ്പ് കർമവാദികൾക്കു തുല്യമായി "ശബ്ദമയീദേവതാ" എന്ന തത്വത്തിന്റെ അധിഷ്ഠാനത്തിൽ ശബ്ദം നാദം അല്ലെങ്കിൽ സ്ഫോടം ബ്രഹ്മമാണെന്നു വാദിച്ചുകൊണ്ടുള്ള മതക്കാരും ഉണ്ടായിരുന്നു. ധ്വന്യാത്മകമായോ വർണ്ണാത്മകമായോ ഉള്ള ശബ്ദം ഉച്ചാരണത്തിനു വിഷയമായിത്തീർന്നാൽ അതു വീചിതരംഗന്യായേന അല്ലെങ്കിൽ കദംബമുകുളന്യായേന സർവ്വത്ര വ്യാപിച്ചു ഗ്രാഹകസാമഗ്രിയുണ്ടെങ്കിൽ ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നു. ശബ്ദതത്വംതന്നെ ബ്രഹ്മം എന്ന ശബ്ദാദ്വൈതവാദം സ്വീകരിച്ചവരിൽ ഏററവും പ്രാചീനൻ ഋഗ്വേദപ്രാതിശാഖ്യകൃത്തായ ആചാര്യ ശൗനകനും വ്യാകരണോപനിഷദ് ഭൂതമായ വാക്യപദീയത്തിന്റെ കർത്താവായ ഭർതൃഹരിയും ആകുന്നു.

"പരാവരേ ബ്രഹ്മണി യം സമാഹുർ
വേദാത്മാനം വേദനീധിം മുനീന്ദ്രാഃ
തം പദ്മഗർഭം പരമം ത്വാദിദേവം
പ്രണൌമുച്ചാം ലക്ഷണമാഹ ശൗനകഃ"

എന്നിങ്ങനെ ശൗനകനും,

"അനാദിനിധനം ബ്രഹ്മ ശബ്ദതത്വം യദക്ഷരം
വിവർത്തതേഽർത്ഥഭാവേന പ്രക്രിയാ ജഗതോയതഃ"

എന്നിത്യാദിയായി ഭർത്തൃഹരിയും പ്രസ്താവിച്ചിരിക്കുന്നതു നോക്കുക. കവികുലഗുരുവായ കാളിദാസൻ ശബ്ദം നാദം സ്ഫോടം എന്നുള്ള ഉപാധികളിൽനിന്നും കടന്നു നിരുപാധികമായ ശുദ്ധാദ്വൈതമാർഗ്ഗത്തെ സ്വഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. വിക്രമോർവശീയ നാടകത്തിലെ നാന്ദീശ്ലോകം ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിലെ ഓരോ അദ്ധ്യായത്തിലും പ്രതിപാദ്യമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്ന സമന്വയം അവിരോധം സാധനം ഫലം എന്നീ കാര്യങ്ങളെ നാലുപാദങ്ങളിലായി പ്രതിപാദിക്കുന്നു. ശാകുന്തളത്തിലെ ഭരതവാക്യഗതമായ,

"മമാപി ച ക്ഷപയതു നീലലോഹിതഃ
പുനർഭവം പരിഗതശക്തിരാത്മഭൂഃ"

എന്ന ഭാഗത്തിൽ പുനരാവൃത്തിരഹിത ശാശ്വത ബ്രഹ്മലോകാവാപ്തിയെ കാളിദാസൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നതായി പ്രസ്താവിച്ചിരിക്കുന്നു. അതുപോലെ കുമാരസംഭവത്തിലെ

"പ്രത്യേകം വിനിയുക്താത്മാ കഥം ന ജ്ഞാതുമർഹസി"

എന്ന ഭാഗം "മമൈവാംശോ ജീവലോകേ" ഇത്യാദിയായ അദ്വൈതമതപ്രമേയത്തെ ആശ്രയിച്ച് വിരചിതമാകുന്നു. അതുപോലെ മാളവികാഗ്നിമിത്രം നാടകത്തിലെ നാന്ദീപദ്യവും നൃസിംഹതാപിന്യുപനിഷത്തിൽ ഏഷണാത്രയവർജനം സന്മാർഗലോകത്തിനു് വഴി തെളിയിക്കുമെന്നു പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതിനെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. കാളിദാസനു പിന്നീടുണ്ടായ ഗൌഡപാദാദികളായ ആചാര്യന്മാരും അദ്വൈതവാദികളായിരുന്നു. ആദിശങ്കരൻ അവതരിച്ചതോടുകൂടി നിർവിശേഷചിദാത്മകം— അശേഷവിശേഷ പ്രത്യനീകം — നിത്യശുദ്ധബുദ്ധമുക്ത സ്വഭാവം— സച്ചിദാനന്ദഘനം എന്നെല്ലാം പറയാവുന്ന പരബ്രഹ്മം ഒന്നുതന്നെ (ഏകമേവാദ്വിതീയം ബ്രഹ്മ) എന്ന സിദ്ധാന്തത്തെ സ്ഥാപിക്കുന്ന ശുദ്ധാദ്വൈത പ്രസ്ഥാനം ദൃഢമൂലമായിത്തീർന്നു. അങ്ങിനെ ആക്കിത്തീർക്കുന്നതിനു് അദ്ദേഹത്തിൻെറ നാലു പ്രധാന ശിഷ്യന്മാരും വിശേഷിച്ചും അവരിൽ കർമ്മവാദം ഉപേക്ഷിച്ചു ബ്രഹ്മവാദിയായിത്തീർന്ന സുരേശ്വരനും കാരണക്കാരാകുന്നു.

ശ്രവണ—മനന—നിദിദ്ധ്യാസനങ്ങൾ ദ്വാര വിധേയമായി ആത്മീയമായ ഉണർവിനെ വളർപ്പിക്കേണ്ടതാണെന്ന ആദിശങ്കരൻെറ പ്രധാന ലക്ഷ്യത്തെ വിട്ടു അർവാചീനന്മാരായ അദ്വൈത ഗ്രന്ഥകാര

ന്മാർ പലരും യുക്തിവാദനിരതരായും വാക്യാത്ഥവണ്ണനതത്പരരായും വാശിപിടിച്ച പ്രവൎത്തിച്ച് ഈ ശോഭനമായ അദ്വൈത പ്രസ്ഥാനത്തെ വൃത്തികേടാക്കിത്തീത്തിട്ടുണ്ട് എന്ന കാര്യവും ഇവിടെ പ്രസ്താവനയെ അർഹിക്കുന്നു.

സുരേശ്വരന്റെ വാൎത്തികം ശരീരത്തിൽ അവിടവിടെയുണ്ടാകുന്ന പുണ്ണിനു 'ഒട്ടുപ്ലാസ്റ്റി' ഇടുന്നതുപോലെ ഉപനിഷദ്ഭാഷ്യ ശരീരത്തിനു അവിടവിടെയുണ്ടായ വിചികിത്സക്കുള്ള ചികിത്സയാകുന്നു. മാത്രമല്ല ശ്രുതിവചനങ്ങളെ അപ്പാടെ വിശ്വസിച്ച് വെറും യാഥാസ്ഥിതികന്മാരായിരിക്കുന്നവക്ക് സുരേശ്വരന്റെ ഈ കൃതി — അസംഗതങ്ങളും അനാവശ്യങ്ങളും ആയ പ്രതിപാദനങ്ങളടങ്ങിയ ഈ കൃതി വിശ്വാസ്യങ്ങളായിരിക്കുമെന്നല്ലാതെ, ഈ പരിഷ്കൃത ലോകത്തിൽ ജീവിക്കുന്ന യുക്തിവാദികളും ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരും വ്യവസായികളും ആയ സാധാരണ ജനങ്ങാംക്ക് രുചിജനകമല്ല. വാൎത്തികത്തിൽ ഒരു വിഷയവും അനുസ്യൂതതയോടുകൂടി പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. ശ്രുതിവാക്യങ്ങളെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ടു് പറഞ്ഞതിനെത്തന്നെ പൂർവാപര വിരുദ്ധമായും മാററിയും മറിച്ചും വായനക്കാക്ക് ഒന്നും നിണ്ണയിക്കാൻ വയ്യാതെ പറയുക എന്ന ദൂഷ്യം ഗ്രന്ഥത്തിൽ ആപാദചൂഡം കാണാവുന്നതാണ്. അവിടവിടെ മൂലത്തെ ഉല്ലംഘനം ചെയ്തുകൊണ്ടുള്ള അഭിപ്രായ പ്രകടനങ്ങളും വിരളങ്ങളല്ല. തികതകമായ വാൎത്തികത്തിൽ പ്രവേശം കിട്ടണമെങ്കിൽ, അധികാരി ലൗകീക പരിജ്ഞാനഹീനനായി സനാതന ധർമ്മ സമ്പ്രദായത്തിൽ സദാ പ്രവൎത്തിക്കുന്നവനായിരിക്കണം. അവ്വണ്ണമുള്ള അധികാരിക്ക് ആചാര്യന്റെ ഗുഡജിഹ്വികാ പ്രയോഗത്താൽ ഈ മാതിരിയുള്ള ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ പരിചയം സിദ്ധമാകും. വാൎത്തികാവസാനത്തിൽ,

> "ധ്യാനൈകതാന നിബിഡാഹിത ചേതസോഽജം
> പ്രദ്ധ്വസ്തകൃത്സ്ന നിജമോഹസമസ്തദോഷം
> പ്രദ്ധ്വക്തയാ ശുഭധിയോ യതയോഽഭ്യുപേത്യ
> യം ദേവമേകമമലം പ്രവിശന്തി സോഽവ്യാത്"

എന്നിങ്ങനെ സുരേശ്വരൻ, മുമുക്ഷുക്കളായ ബ്രഹ്മനിഷ്ഠന്മാർ യാതൊരു ദേവനോടു ഐക്യത്തെ പ്രാപിക്കുന്നുവോ ആ ദേവൻ തന്നെയും രക്ഷിക്കട്ടെ എന്നു പ്രാൎത്ഥിക്കുന്നതുപോലെ നാമും ഉള്ളഴിഞ്ഞു പ്രാൎത്ഥിച്ചുകൊണ്ടു വിരമിക്കുന്നു.

(Summary)

SURESVARĀCĀRYA AND TAITTIRIYA BHĀṢYA VĀRTIKAM

(*V. V. Sarma*)

Sureśvara, called the Vārtikakāra is the author of one of the *Siddhis* — the *Naiṣkarmya Siddhi*; the others being *Brahma Siddhi*, *Iṣtasiddhi* and *Advaita siddhi* — all the four are pillars of advaita philosophy. After a brief sketch of Sureśvara's life the author examines the central points in the *Bhṛgu* and *Sikṣa Vallis*, and explains the importance of the *mahavakya* as proclaiming *Jiva-Brahma aikya* and of *Jnana marga* against *Karma marga*.

S. M.



श्रीसुरेश्वराचार्य
और
नैष्कर्म्यसिद्धि

—डा० मण्डनमिश्र, नयी दिल्लि.

शङ्कराचार्योत्तर अद्वैत वेदान्त सम्प्रदाय में चार सिद्धियों का प्रमुख स्थान माना जाता है, वे हैं-मण्डनमिश्र की ब्रह्मसिद्धि, सुरेश्वराचार्य की नैष्कर्म्यसिद्धि, विमुक्तात्मा की इष्टसिद्धि, और मधुसूदन सरस्वती की अद्वैतसिद्धि।

ब्रह्मसिद्धिकार मण्डनमिश्र ने ज्ञानकर्म समुच्चय पर जोर दिया है जब कि नैष्कर्म्यसिद्धिकार ने ज्ञानकर्म समुच्चय का तीव्र विरोध किया है। विमुक्तात्मा ने इष्टसिद्धि में शङ्कर के ही सिद्धान्त का विशदीकरण किया है। मधुसूदन सरस्वती ने नैय्यायिक शैली से ही न्याय मत पर तीव्र प्रहार करके उसे छिन्न-भिन्न करने का प्रयास किया है।

सुरेश्वराचार्य की सिद्धान्त विवेचना के पूर्व मण्डनसुरेश्वरैक्य सम्बन्ध में चली आ रही किंवदन्ति पर विचार करना आवश्यक प्रतीत हो रहा है। आचार्य मण्डनमिश्र विश्वरूप सुरेश्वर को एक ही व्यक्ति माना जाता है। परन्तु आचार्य मण्डनमिश्र और सुरेश्वर एक ही व्यक्ति थे या भिन्न भिन्न यह बात अभी विवादग्रस्त ही है। कुछ विद्वानों ने ब्रह्मसिद्धि और नैष्कर्म्यसिद्धि की तुलना करते हुए, उन के सिद्धान्तों में मत भेद प्रदर्शित करते हुए मण्डन-सुरेश्वर के ऐक्य का तीव्र खण्डन किया है। उन विद्वानों के अनुसार आचार्यमण्डन और आचार्य सुरेश्वर के सिद्धान्तों में निम्नाङ्कित भेद है।

मण्डनमिश्र दृष्टिसृष्टिवाद के पोषक है। मण्डनमिश्र के अनुसार अविद्या का आश्रय जीव है ब्रह्म अविद्या का विषय है। सुरेश्वराचार्य ब्रह्म को ही अविद्या का आश्रय और विषय दोनों मानते है। जगत् प्रपञ्च केवल व्यक्तिगत कल्पना मात्र नहीं है, इसका समष्टिगत वैषयिक आधार है। आगे चलकर इस भेद के कारण अद्वैत सम्प्रदाय में दो मुख्य विचारधारायें प्रचलित हो गयीं, वाचस्पति मिश्र की भामती विचारधारा और प्रकाशात्मा की विवरण विचारधारा। पहली विचारधारा मण्डन के मत का समर्थन करती है, जब कि दूसरी सुरेश्वराचार्य के मत का समर्थन करती है।

मण्डनमिश्र और सुरेश्वर के मत में दूसरा अन्तर यह है कि आचार्य मण्डन प्रसंख्यानवाद के समर्थक हैं जब कि सुरेश्वर प्रसंख्यान या उपासना को गौण मानते हैं। उनके अनुसार महावाक्य-जन्य ज्ञान स्वयं निर्विकल्पक और अपरोक्ष होता है, और इसलिए वही परम पुरुषार्थ मोक्ष का साक्षात् कारण है। सुरेश्वराचार्य के अनुसार जिस प्रकार 'दशमस्त्वमसि' इस वाक्य द्वारा उत्पन्न ज्ञान अपरोक्ष है उसी प्रकार 'तत्त्वमसि' आदि महावाक्य जन्य ज्ञान स्वतः अपरोक्ष है और विना किसी उपासना की अपेक्षा रखते हुए अविद्या का नाश करके परमानन्द रूप मोक्ष का साक्षात कारण होता है। इसके अतिरिक्त निम्न बातें भी दोनों में भेद सिद्ध करती हैं।

मण्डनमिश्र विदेह मुक्ति मानते हैं सुरेश्वराचार्य के लिए जीवन्मुक्ति भी वास्तविक मुक्ति है।

मण्डनमिश्र विपरीत ख्याति और सुरेश्वराचार्य अनिर्वचनीय ख्याति को मानते हैं।

इस प्रकार सिद्धान्तों के भेद के आधार पर विद्वान लोग आचार्य

मण्डनमिश्र और सुरेश्वराचार्य को भिन्न व्यक्ति मानते हैं परन्तु प्रचलित मान्यता के अनुसार सुरेश्वराचार्य ही पूर्वाश्रम में मण्डनमिश्र थे और जो आचार्य शङ्कर से शास्त्रार्थ में पराजित होकर उनके शिष्य हो गये थे। हो सकता है, ब्रह्मसिद्धि उनके संन्यास ग्रहण करने से पूर्व का ग्रन्थ हो, और बृहदारण्यकवार्तिक तथा नैष्कर्म्यसिद्धि संन्यास लेने के बाद के। संन्यासग्रहण करने के पश्चात् वे अपने गुरु से प्रभावित होकर उनके अनुयायी हो गये हो। यदि कोई व्यक्ति किसी महापुरुष से प्रभावित हो जाय तो महापुरुष के विचारों की छाय उस पर अवश्य ही पडती है। और सुरेश्वराचार्य तो आचार्य शङ्कर के साक्षात् शिष्य थे, यदि उनका मत परिवर्तन हो गया हो तो आश्चर्य क्या?

कुछ भी हो, नैष्कर्म्यसिद्धि और ब्रह्मसिद्धि में भेद है ही। नैष्कर्म्यसिद्धि निष्क्रियात्म रूप अवस्थान लक्षण नैष्कर्म्य की निष्पत्ति है। वह 'सर्वकर्मसंन्यासपूर्वकेण सम्यग्दर्शनेन लभ्या सद्यो मुक्तिः' इस प्रकार गीता भाष्य में प्रतिपादित निर्वचन को लेकर ही हो, ग्रन्थकार का प्रतिपाद्य वही होने से उसने अपने ग्रन्थ का वही नामकरण किया है।

वेदान्तशाखा का प्रकरण होने से वेदान्तशाखा में निरूपणीय सभी विषयों का परिशीलन प्रस्तुत ग्रन्थ में है। और विशेष रूप से 'तत्त्वमसि' 'अहं ब्रह्मास्मि' इत्यादि महावाक्यों से ही अपरोक्षानुभूति होती है; इस सिद्धान्त का स्पष्ट और तीव्र रूपसे प्रतिपादन किया गया है।

इस ग्रन्थ के प्रणेता आचार्य शङ्कर के शिष्य थे इसमें कोई सन्देह नहीं है। 'श्रीमच्छङ्करपादपद्मयुगलं संसेव्य' (४-७४) तस्मादेव 'प्रवरगुणनिधेर्वेदान्तदीप्तां विद्यां प्राप्य कारुण्यात् तामवोचं जनिमृतिनिवह-ध्वस्तये दुःखितेभ्यः' (४-७६) 'ज्ञानं व्याकृतमप्यन्यैर्वक्ष्ये गुर्वनुशिक्षया'

(१-३) इस प्रकार ग्रन्थकार ने स्वयं ही आचार्य शङ्कर के शिष्यत्व की पुष्टि की है और गुरु की शिक्षा से ग्रन्थ का प्रणयन करने में प्रवृत्त हुए है। तैत्तिरीयभाष्यवार्तिक से इनका नाम सुरेश्वराचार्य था इसकी पुष्टि हो जाती है।

बृहदारण्यकभाष्यवार्तिक में तथा तैत्तिरीयवार्तिक में नैष्कर्म्यसिद्धि के बहुत से श्लोक, अन्तर्गर्भित दिखलाई पडते हैं। उसमें भी नैष्कर्म्यसिद्धि की ही तरह महावाक्य जन्यज्ञान के बाद मोक्ष के लिए किसी अन्य साधन की आवश्यकता नहीं है। इसी मत का समर्थन किया है। वार्तिककार शङ्करभगवत्पाद के शिष्य सुरेश्वर हैं इसका उल्लेख दोनों वार्तिकों में हैं। इस से यह बात सिद्ध हो जाती है कि नैष्कर्म्यसिद्धि के प्रणेता ही दोनों वार्तिकों का प्रणेता भी है।

शैली और विषय

यद्यपि कुछ लोगों का कहना है कि श्लोकों की रचना करने के बाद ही ग्रन्थकार ने स्वयं ही सम्बन्धोक्ति को ग्रन्थ के साथ मिलाया है। उनके लिए

'सम्बन्धोक्तिरियं साध्वी प्रतिश्लोकमुदाहृता।
नैष्कर्म्यसिद्धेर्ज्ञात्वेमां व्याख्यातासौ भवेद्ध्रुवम् ॥ (४-७८)

यह वचन प्रमाण रूप में है। तथापि वेदान्त ग्रन्थकारों के लिए एक साथ ही गद्य-पद्य का निर्माण कोई नई चीज नहीं था। नैष्कर्म्यसिद्धि के पूर्व ब्रह्मसिद्धि भी इसी शैली में निर्मित थी।

ग्रन्थ का प्रतिपाद्य विषय अत्यन्त संक्षेप में सम्बन्धोक्ति में उपस्थित किया गया है। उसका विस्तार ग्रन्थ में है—यहाँ संक्षेप में कुछ विषयों का विवेचन करेंगे।

अविद्या–माया

सुरेश्वराचार्य अविद्योपादानभेदवादी मण्डनमिश्र तथा वाचस्पति मिश्र से इस विषय में सहमत नहीं हैं। उनके अनुसार ब्रह्म ही अविद्या का आश्रय और विषय दोनों है। अविद्या का आश्रय जीव नहीं हो सकता। क्योंकि जीव स्वयं अविद्या जन्य है। जीव और जगत् का उपादान कारण होने से अविद्या को मानसिक भ्रम भी नहीं कहा जा सकता है। ब्रह्म ही अविद्या के कारण जीव व जगत् प्रपञ्च के रूप से प्रतीत होता है। अविद्या चिरन्तनी भ्रान्ति है। यह निरालम्बा और सर्वन्याय विरोधिनी है। जिस प्रकार अन्धकार सूर्य को सहन नहीं कर सकता उसी प्रकार अविद्या भी विचार को सहन नहीं कर सकती।

'सेयं भ्रान्तिर्निरालम्बा सर्वन्यायविरोधिनी।
सहते न विचारं सा तमो यद्वद्दिवाकरम्'॥
(नैष्कर्म्यसिद्धि ३-६६)

सुरेश्वराचार्य के अनुसार अविद्या के बराबर कोई वस्तु न्याय विरुद्ध और धृष्ट नहीं हो सकती। क्यों कि एक ओर तो अविद्या न्याय के सम्पूर्ण प्रमाणों की एवं दर्शन के वस्तुतत्व की अत्यन्त अनादर पूर्ण उपेक्षा करती है। और दूसरी ओर ब्रह्ममय बनी रहती है। वस्तुतत्व की उपेक्षा करते हुए भी वस्तुतत्वमय बना रहना धृष्टता की चरम सीमा नहीं तो और क्या है?

अहो धार्ष्ट्यमविद्याया न कश्चिदतिवर्त्तते।
प्रमाणं वस्त्वनादृत्य परमात्मेव तिष्ठति॥
(नैष्कर्म्यसिद्धि ३-१११)

आचार्य पद्मपाद, प्रकाशात्मा, और सर्वज्ञात्मा भी सुरेश्वराचार्य की भाँति ब्रह्म को ही अविद्या का आश्रय और विषय दोनों मानते हैं।

आत्मा और ब्रह्म

आत्मा या ब्रह्म ही एक मात्र वेदान्त प्रतिपादित तत्व है। यही अविद्या या माया का अधिष्ठान है। यही उसका आश्रय और विषय है। समस्त जगत्-प्रपञ्च इसी पर आश्रित है। सम्पूर्णभेद समस्तद्वैत सर्व प्रपञ्च इसी विशुद्ध अभिन्न अद्वैत और प्रपञ्चातीत तत्व पर प्रतिष्ठित है। सुरेश्वराचार्य ब्रह्म को अद्वय मानते हैं। जिस प्रकार विभिन्न भाण्डों के जल एक ही सूर्य के अनेक प्रतिविम्ब दिखाई देते हैं उसी प्रकार एक ही ब्रह्म उपाधि भेद से नाना प्रतीत होता है। विशुद्ध आत्मा पर जीव-जगत् भेद की कल्पना निर्मल आकाश पर धुँआ, कुहरा, नीलिमा आदि की कल्पना के समान है। निर्विकार तथा अद्वय ब्रह्म ही मानवीय बुद्धि द्वारा अनेक विकल्पों और प्रकारों द्वारा व्यक्त किया जाता है। किन्तु ये सब विकल्प और प्रकार अपूर्ण होते हैं। मानवी बुद्धि उनका ग्रहण नहीं कर सकती। ब्रह्म के विषय में की गयी कोटिशः कल्पनायें अपूर्ण ही रहेंगी। जिस प्रकार 'सात जन्मान्ध और हाथी' की कहानी में हर एक अन्धा हाथी के किसी अवयव को छूकर हाथी समझ लेता था जैसे एक अन्धे ने हाथी के पैर को छूकर कहा कि हाथी पेड के समान है, दूसरे ने हाथी के कान को छूकर कहा कि हाथी सूँप के समान है, इसी प्रकार किसी ने अजगर के समान तो किसी ने दिवार के समान कहा।

'तदेतदद्वयं ब्रह्म निर्विकारं कुबुद्धिभिः।
जात्यन्धगजदृष्टयेव कोटिशः परिकल्प्यते'॥

(नैष्कर्म्यसिद्धि २-९३)

तात्पर्य यह है कि मानव बुद्धि व्यवहार तक ही सीमित है। इसलिए परमार्थ तत्व बुद्धिगम्य नहीं हो सकता। किन्तु आत्मा स्वयं सिद्ध नित्य है। यह आत्मा तटस्थ द्रष्टा है न्यायाधीश है। इसको मध्यस्थ मानकर

दार्शनिक लोग, वकीलों की भाँति तर्कज्वर से व्याकुल होकर एक दूसरे को सरदर्द पैदा करने वाले प्रमाणों से मोहित करके अपने अपने वाग्जाल में बाँधने का प्रयत्न किया करते हैं।

इमं प्राश्निकमुद्दिश्य तर्कज्वरभृशातुराः।
त्वाच्छिरस्कवचोजालैर्मोहयन्तीतरेतरम् ॥

ज्ञान और मोक्ष

अविद्या ही संसार है और अद्वय एवं प्रशान्त विद्या द्वारा अविद्या का नाश हो जाना ही मोक्ष है। इस में समस्त वेदान्तियों का मतैक्य है। यह ज्ञान अपरोक्ष और असंस्पृष्ट और निर्विकल्पक है। इसी को अपरोक्षानुभूति या स्वानुभूति कहते हैं। सुरेश्वराचार्य के अनुसार यह ज्ञान स्वयं असंसृष्ट निर्विकल्प और अपरोक्ष है और मोक्ष का साक्षात् कारण है। जिस प्रकार 'दशमस्त्वमसि' इस वाक्य से सहसा अपरोक्ष ज्ञान उत्पन्न होता है, उसी प्रकार 'तत्त्वमसि' आदि महावाक्यों से भी सहसा अपरोक्ष ज्ञान उत्पन्न होता है। आचार्य मण्डनमिश्र के ज्ञानकर्म समुच्चय के सुरेश्वराचार्य कट्टर विरोधी हैं। उनके अनुसार कर्म की जननी अविद्या है और ज्ञान का अर्थ है अविद्या का नाश। अविद्या और उसकी निवृत्ति एक साथ नहीं रह सकती, अतः ज्ञानकर्मसमुच्चय असम्भव है। कर्म और ज्ञान बाध्य-बाधक होने के कारण, मेष और सिंह के समान एक साथ कभी नहीं रह सकते; और परस्पर विरोधी होने के कारण निशा और सूर्य के समान अन्धकार और प्रकाश के समान उनका समुच्चय असम्भव है।

इस प्रकार के विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि श्री सुरेश्वराचार्य और उनकी नैष्कर्म्यसिद्धि का शङ्कराचार्योत्तर अद्वैत सम्प्रदाय में महत्त्वपूर्ण

स्थान है। श्री सुरेश्वराचार्य के पूर्व आचार्य मण्डनमिश्र की ब्रह्मसिद्धि अद्वैत वेदान्त का महत्वपूर्ण और मान्य ग्रन्थ था परन्तु आचार्य मण्डनमिश्र शङ्कराचार्य के उतने निकट नहीं मालुम पडते जितने कि सुरेश्वराचार्य हैं। श्री सुरेश्वराचार्य शङ्कराचार्य के साक्षात् शिष्य होने के कारण उनके सिद्धान्त शङ्कराचार्य के अद्वैत सिद्धान्त से पूर्ण प्रभावित और समर्थक होने चाहिए। सुरेश्वराचार्य ने शङ्कर मत का समर्थन करते हुए तत्कालीन प्रचलित अद्वैत वेदान्त विषयक विचार धाराओं का अत्यन्त कुशलता पूर्वक खण्डन करके स्वमत की स्थापना की है। इन्हीं की विचारधारा का विकास प्रकाशात्मा से लेकर श्रीहर्ष तक में परिलक्षित होता है॥

—×—

मंडन की जन्मभूमि-परंपरा और प्रमाण

—डा० सच्चिदानन्द चौधरी

[यह मेरा सौभाग्य है कि मैंने भी उसी पावन भूमि में जन्म ग्रहण किया जहाँ स्व० मंडन मिश्र के आविर्भाव की बात कही जाती है। अतएव वस्तुसत्य को निकट से देखने का अधिकारी मैं अपने को मानता हूँ।]

—लेखक

जन-श्रुति एवं ऐतिहासिक साक्ष्यों के आधार पर यह ज्ञात होता है कि मीमांसक मंडनमिश्र का निवास-स्थान माहिष्मती नामक गाँव था। इस माहिष्मती को नर्मदा नामक नदी के तट पर अवस्थित बताया जाता है। अनेक विद्वानों का कहना है कि यह माहिष्मती इन्दौर से चालीस मील दक्षिण की ओर नर्मदा नदी के तट पर बसी हुई थी, और इसी स्थान पर मीमांसक मूर्धन्य मंडनमिश्र ने जन्म ग्रहण किया एवं शंकराचार्य से पराजित हुए। कुछ विद्वानों ने राजगीर को मंडन की जन्मभूमि बताया है तथा माहिष्मती में शंकर द्वारा उनके परास्त होने का उल्लेख किया है। उनके कथनानुसार यह राजगीर बिहार प्रान्त का नहीं, प्रत्युत नर्मदा के तट पर स्थित कोई राजगीर नामक स्थान मध्य प्रदेश में है। अनर्घराघव नामक संस्कृत नाटक के प्रणेता मुरारिमिश्र ने माहिष्मती को चेदियों की राजधानी बताई है। जो हो, मंडन की जन्मभूमि माहिष्मती को लेकर ऐतिहासिकों एवं विद्वानों में मतैक्य नहीं है।

सत्य तो यह है कि अतीत के गर्त में पड़े ऐतिहासिक स्थानों और व्यक्तियों के संबन्ध में परवर्ती काल में भ्रम फैलते ही है। हमें भली भाँति ज्ञात है कि महाकवि विद्यापति को लेकर हाल तक अनेक भ्रम फैले हुए थे। अनेक चोटी के विद्वानों ने उन्हें बंगदेशीय स्वीकार कर लिया, यहाँ तक कि उनकी पदावली की भाषा को भी बंग-भाषा मान लिया गया था। बंगाल में उनके वैष्णव भजनों का प्रचार-प्रसार एवं चैतन्य महाप्रभु और उनके गौडीय संप्रदाय पर विद्यापति के गीतों का अत्यधिक प्रभाव देखकर इस तर्क को पर्याप्त बल भी मिल गया था। पर आज जब मैथिल पंजीकारों के घर से निःसृत विद्यापति की वंशावली, महाराज शिवसिंह द्वारा प्रदत्त ताम्रपत्र तथा मैथिली लिपि में लिखा उनके हाथ का श्रीमद्भागवत, उनकी चित्ता पर अवस्थित शिव-मंदिर आदि अकाट्य प्रमाणों के रूप में प्रस्तुत किये गये हैं, तो लोगों की आँखों पर लगी भ्रम की पटटी कुछ ढीली पड़ी है। और अब सभी एक स्वर से विद्यापति को मैथिल कोकिल मानने के लिये विवश हुए हैं। यह घटना केवल मंडनमिश्र और विद्यापति ठाकुर तक ही सीमित नहीं है। अनेक प्राचीन विद्वानों और कवियों के संबन्ध (जो स्वयं अपने विवरण के संबन्ध में मौन है) में यह भ्रम फैला हुआ है। पर वस्तु-स्थिति को बहुत दिनों तक छिपाया नहीं जा सकता। गवेषणाओं के आधार पर सच्चाई की कलई खुलकर ही रहती है।

जहाँ तक मंडनमिश्र की जन्म-भूमि का संबन्ध है, मेरी धारणा है कि आप मिथिला-निवासी थे। मिथिला अंचल के वर्तमान सहर्सा जिले के अंतर्गत जो महिषी (माहिष्मती का परिवर्तित रूप) नामक गाँव है, वहीं आपने जन्म ग्रहण किया था, और वहीं आपका शंकराचार्य के साथ वह इतिहास प्रसिद्ध शास्त्रार्थ भी हुआ था। इस निष्कर्ष की सत्यता के लिये अनेक प्रमाण और तर्क भी प्रस्तुत किए जा सकते हैं।

सबसे पहली बात तो यह है कि मिथिला अनेक दर्शनों का उद्भव स्थान रही है। न्याय, वैशेषिक, मीमांसा आदि कई आस्तिक दर्शनों का केवल प्रचार-प्रसार ही नहीं, बल्कि उनकी उत्पत्ति ही मिथिला की पावन-भूमि में हुई थी। अध्यात्मविद्या, तन्त्रशास्त्र आदि में भी मैथिलवृन्द प्रवीण थे। यह परंपरा वैदिक युग से लेकर आज तक मिथिला में अक्षुण्ण है। जनक, याज्ञवल्क्य, गार्गी, मैत्रेयी, लखिमा, वाचस्पति, पक्षधर गंगेश जैसे विद्वानों और विदुषियों ने इस भूमि की शोभा बढ़ाई है। चाहे शासन का क्षेत्र हो या अध्यात्म का अथवा सामाजिक विधान का, मिथिला सर्वदा अग्रणी रही है। किसी पश्चिमी विद्वान् ने मिथिला की प्रशस्ति में ठीक ही कहा है– "Mithila is a place where Janaka ruled, Gautam meditated and Yajnavalkya legislated." अर्थात् मिथिला वह भूमि है, जहाँ जनक-सरीखे राजा ने राज्य किया, गौतम-सरीखे तत्त्वज्ञानी ने ध्यान किया और याज्ञवल्क्य-सदृश विद्वान् ने समाज-विधान (स्मृति) रचा। यह कौन नहीं जानता कि मध्यकाल में भारत के सुदूर खण्डों से ज्ञान-पिपासु छात्र दर्शन-शास्त्र के अध्ययन के लिये यहाँ आते थे। बीसवीं शताब्दी के प्रारंभ तक अलवर, जयपुर, जोधपुर जम्मु-काश्मीर आदि देशी रियासतों के राजाओं के दरबार की शोभा बढानेवाले मैथिल पंडित ही थे। ये ही इनके दीक्षा गुरु भी होते थे। काशी, जो अभी भी विद्या-केन्द्र मानी जाती है, वहाँ होनेवाले पंडितों के शास्त्रार्थ में महामहोपाध्याय जयदेवमिश्र, मुरलीधरठाकुर, बालकृष्णमिश्र, बालबोधमिश्र गेनालाल चौधरी, बलदेवमिश्र, सीताराम झा, भूपनारायण झा, प्रभृति विद्वानों की विजय-वैजयन्ती लहराते किसने नहीं देखी है। ऐसी स्थिति में थोड़ी देर के लिये मंडन मिश्र जैसे मूर्धन्य मीमांसक की उद्भव-भूमि मिथिला को आँख मूंदकर भी स्वीकार कर लिया जावे, तो किसी को विप्रतिपत्ति नहीं होनी चाहिए। विशेषतः, जब कि मीमांसा दर्शन का

उद्भव ही इसी मिथिला में हुआ है। जनश्रुति है कि एक बार मिथिला में पंडितों की एक सभा हुई, जिसमें सोलह हजार मीमांसक उपस्थित थे। ऐसी स्थिति में मुझे यह अत्यन्त युक्ति-संगत प्रतीत होता है कि मंडनमिश्र जैसे मीमांसक शिरोमणि के जन्म का श्रेय मिथिलांचल को दिया जाय।

प्रश्न यह उठाया जा सकता है कि यदि थोड़ी देर के लिये मंडन मिश्र को मिथिला निवासी मान भी लिया जाय, तो सहर्षा जिले के वर्तमान महिषी गाँव में उनकी उत्पत्ति में कैसे विश्वास किया जाय। कारण यह है कि मिथिला की सीमा के अतिविस्तृत होने पर भी मैथिल संस्कृति का केन्द्र दरभंगा जिला है, और उसके भी कुछ चुने-चुनाए प्रसिद्ध गाँव। अतएव सहर्सा जिले के महिषी गाँव में मंडन के उद्भव की कथा आज के विद्वानों को कैसे जंच सकती है? ऐसे लोगों से विनम्र निवेदन है कि वे मिथिला के प्राचीन इतिहास का अध्ययन करें। एक जमाना था, जब मिथिला का केन्द्र वर्तमान सहर्सा-अंचल (उस समय यह नाम नहीं था) माना जाता था। महाराज हरसिंह देव के समय में मैथिलों की सर्वप्रथम पंजी-व्यवस्था बनी थी। उस युग में जो विद्वान् घराने थे, उन्हें सर्वतः अधिक कुलीनता प्रदान की गई। वैदुष्य, साधना और कर्मपरायगता के आधार पर ही मैथिल ब्राह्मणों की अनेक श्रेणियाँ बनाई गई। श्रोत्रिय, योग्य, पंजी-बद्ध और जयवार आदि। प्रत्येक परिवार का एक-एक मूलग्राम निर्धारित किया गया था। यदि मैथिल ब्राह्मणों के अधिकांश मूलों का अध्ययन किया जाय, तो यह स्पष्टतया भासित होता है कि अधिकांश आभिजात्य मैथिल ब्राह्मण उसी अंचल में बसे हुए थे। इसलिये मिथिला में बुधवारे महिषी, पलिवार महिषी, नरौने पसतवार, नरौने कवइ आदि कतिपय ऐसे उच्च मैथिलों के मूल है, जिनके

अंत में जुटे हुए ग्राम इसी अंचल में विद्यमान है। कोशी की चपेट में पड़कर अनेक परिवार और कुल उजड़कर, और पश्चिम दिशा की ओर दरभंगा अंचल में जा बसे। कहने का तात्पर्य यह कि अनेक श्रोत्रिय और योग्य परिवारों की आवास भूमि होने के कारण सहर्सा ही मिथिला की केन्द्र-भूमि था और परिवर्ती काल में यही केन्द्र परिवर्तित होकर दरभंगा में आसीन हुआ। महिषी और उसके आसपास के गाँवों की प्राचीनता और ऐतिहासिकता में भी किसी प्रकार का संदेह नहीं किया जा सकता है। ईसवीं शताब्दी के प्रारंभ में महिषी से एक मील पूरब की ओर गौड़हौडीह पर शंखाकार के बने कुछ प्राचीन सिक्के खुदाई में उपलब्ध हुए हैं। १९५० ई० में बनगाँव के समीप पाल-युग का एक ताम्रपत्र पाया गया। महिषी से एक मील उत्तर की ओर कन्दाहा नामक गाँव में सूर्य का प्राचीन मंदिर विद्यमान है, और उसमें अंकित शिला-लेख को अभी तक किसीने ठीक से पढ़ा भी नहीं है। प्रायः इसका लेख प्राचीन ब्राह्मी लिपि में अंकित है। महिषी के समीप ही वाणेश्वर नामक शिवलिंग प्रतिष्ठित है, जिसके संबन्ध में कहा जाता है कि इसे वाण नामक दैत्यराज ने प्रतिष्ठित किया था। स्वयं महिषी नामक गाँव में भी जगज्जननी उग्रतारा का स्थान है। कहा जाता है कि भगवती उग्रतारा की स्थापना महर्षि वसिष्ठ ने की थी। महिषी में कई तालाबों की खुदाई के अवसर पर अनेक बौद्ध कालीन और प्राग्बौद्धकालीन मूर्तियाँ उपलब्ध हुई है। ये सारी मूर्तियाँ उपर्युक्त उग्रतारा स्थान में विनिर्मित कई छोटे-छोटे घरों में अब भी सुरक्षित है। मैंने बहुत ध्यान से देखा है कि उन्हीं में कई मूर्तियों पर और कई पत्थर के टुकड़ों पर कुछ न कुछ अंकित है, जो लिपि की अतिप्राचीनता के कारण पढ़ा भी नहीं जाता है। उस गाँव में विद्वानों की सुदीर्घ परंपरा भी रही है। अब भी इस गाँव में शताधिक संस्कृत के विद्वान् हैं। इस शताब्दी के प्रथम चरण और द्वितीय चरण में तो कई

ऐसे संस्कृत के विद्वान थे, जो समस्त मिथिला में विख्यात थे। स्वर्गीय पं० केशव चौधरी, फूदन चौधरी, बालगोविन्द चौधरी, कंतलाल चौधरी गिरिजादत्त झा, मृत्युंजय चौधरी, गौनर ठाकुर प्रभृति ऐसे विद्वान हो गये हैं, जिनकी विद्या की ख्याति भारत के सुदूर अंचलों में भी थी। हमें प्रतीत होता है कि उस गाँव की मिट्टी में कोई ऐसी प्रतिभा या शक्ति अभी भी छिपी है, जिसके संपर्क में आकर संस्कृत विद्या के प्रति अनुराग अनायास ही जगता है और अल्प श्रम के बल पर भी गहन-गंभीर संस्कृत वाङ्मय को हम पंगम का लिया जाता है। वहाँ के अनपढ़ भी पंडित जैसे प्रतीत होते हैं। फलतः प्राचीनता, ऐतिहासिकता और विद्वत्-परंपरा के कारण इस भूमि को मंडन जैसी विभूति की प्रसविनी मानने में किसी को कोई हिचक न होनी चाहिए।

आज के बौद्धिक एवं वैज्ञानिक युग में थोडी दलील के आधार पर कोई भी विषय विश्वसनीय नहीं हो सकता है। उधर मैंने जो कुछ निवेदन किया है, वह किसी गाँव के लिये भले ही गौरव की भात हो पर इससे किसी चोटी के विद्वान् विशेष के उसी गाँव में उद्भूत होने की बात प्रमाणित नहीं होती है। अतएव अपने प्रतिपाद्य विषय की प्रामाणिकता के लिये प्रसंग वश कुछ शास्त्रीय उद्धरण भी प्रस्तुत कर देने में नितान्त आवश्यक समझता हूँ। महाचीनकर्म नामक तंत्रशास्त्रीय ग्रन्थ के अन्तर्गत ताराचार नामक जो बाईसवाँ पटल है, उसमें माहिष्मती का माहात्म्य वर्णित किया गया है। उस माहात्म्य में प्रतिपादित तथ्यों का समन्वय यदि वर्तमान महिषी (सहर्सा जिले का एक प्रसिद्ध गाँव) के साथ किया जाय, तो उपर्युक्त निष्कर्ष की शत-प्रतिशत सत्यता प्रमाणित हो जाती है। पाठकों की सुविधा के लिये उन मूल उद्धरणों को यहाँ प्रस्तुत करते हैं —

यस्याः पुरा राजति धर्ममूला
या क्षालयन्ती चरणौ सदाऽस्याः ।
माहिष्मती मण्डनमण्डिता सा
यत्रास्ति तारा भुवनस्य तारा ॥ १ ॥

माहिष्मत्याश्च माहात्म्यं शृणु साध्वि वरानने ।
वसिष्ठेन समानीता तारिणी चीनदेशतः ॥ २ ॥

तारिण्येकजटाशक्तिस्तथा नीलसरस्वती ।
अक्षोभ्यगुरुणा युक्ता स्थापिता यत्र सुन्दरी ॥ ३ ॥

वसिष्ठकुण्डं पापघ्नं कुण्डं च गौतमाभिधम् ।
अक्षोभ्यकुण्डं फलदं चैतद् याम्यदिशि स्थितम् ॥ ४ ॥

तत्समीपे महेशानि सरो मानससंज्ञकम् ।
शरकुण्डेषु देवेशि यः स्नानन्तु समाचरेत् ॥ ५ ॥

अथवा मार्जनं देवि सर्वपापप्रणाशनम् ।
देव्या नैर्ऋत्यकोणे तु तारकेश्वर ईरितः ॥ ६ ॥

वायुकोणे महेशानि तारानाथः प्रतिष्ठितः ।
भैरवेश्वरनामा तु पूर्वस्यां दिशि संस्थितः ॥ ७ ॥

देव्याश्चोत्तरे भागे ताराकुण्डं प्रकीर्तितम् ।
तज्जलस्पर्शनादेव सर्वपापं प्रणश्यति ॥ ८ ॥

एवं ज्ञात्वा महेशानि तारिणीं यश्च पूजयेत् ।
प्राप्नोति सकलान् कामान् किमन्यत् श्रोतुमिष्यते ॥ ९ ॥

–(महाचीन क्रमोन्तर्गतताराचारे द्वाविंशः पटलः)

अर्थात्– जिसके जाये धर्ममूला नाम की नदी प्रवाहित होकर चरणों को सदा धोती है, जो मंडन से अलंकृता है, और जहां सारे

संसार को तारनेवाली तारादेवी विराजमान है, वही माहिष्मती है। हे सुन्दरसुखवाली सुभगे, माहिष्मती का माहात्म्य सुनो। वसिष्ठ तारा को चीन देश से लाए। सुन्दरी तारा की स्थापना एकजटा, नील सरस्वती और अक्षोभ्य गुरू के साथ की गई। माहिष्मती में पापनाशक वसिष्ठकुण्ड, गौतमकुण्ड और अक्षोभ्यकुण्ड दक्षिण दिशा में स्थित है। माहिष्मती के समीप में ही मानस-नामक सरोवर है। शरकुण्ड में जो व्यक्ति स्नान अथवा मार्जन करता है, उसका सारा पाप कट जाता है। माहिष्मती में तारादेवी के नैर्ऋत्य कोने में तारकेश्वर नामक शिवलिंग है, वायु कोने में तारानाथ-नामक शिवलिंग है और पूरब दिशा की ओर भैरवेश्वर नामक शिवलिंग है। देवी-स्थान के उत्तर भाग में ताराकुण्ड है, जिसके जल-स्पर्श-मात्र से सभी दुरितों का नाश हो जाता है। अतएव माहिष्मती-नामक नगरी धन्य तथा सभी अभीष्ट फलों को देनेवाली है। ऐसा समझकर जो कोई व्यक्ति जगज्जननी तारा की पूजा करता है, उसे सारे वांछित फल उपलब्ध होते हैं, इससे अधिक तुम क्या सुनना चाहती हो।

उपर्युक्त उद्धरण से इतनी बातें निष्कर्ष के रूप में गृहीत की जा सकती है :—

१. माहिष्मती नगरी के सामने धर्ममूला नदी बहती है।

२. वहां तारादेवी का स्थान है, जिसे वसिष्ठ ने चीन देश से लाकर स्थापित किया, और उस पाषाण-विग्रह में एकजटा, नीलसरस्वती एवं अक्षोभ्यगुरू की मूर्त्तियां भी संलग्न है।

३. इस स्थान की दक्षिण दिशा में वसिष्ठ, गौतम और अक्षोभ्य-नामक कुण्ड है। इसीके समीप में मानस-नामक सर तथा शरकुण्ड है।

४. माहिष्मती नगरी मंडन से (एतन्नामक विद्वान् से अथवा अनेक शोभन पदार्थों से) मंडिता है।

सर्वविदित है कि भगवती तारा मंडनमिश्र की इष्टदेवी थी। अत एव यदि इन तथ्यों का समन्वयन सहर्सा जिले में स्थित वर्तमान महिषी नामक गाँव के साथ किया जाय, तो यह नितांत स्पष्ट हो जाता है कि यही मंडनमिश्र की जन्म भूमि थी। शंकरदिग्विजय आदि ग्रन्थों में मंडन की जन्म भूमि नर्मदा नदी के तट पर वर्णित है। नर्मदा का ही अपर पर्याय-वाची नाम धर्ममूला है ऐसा कोष एवं मिथिला माहात्म्य आदि के आधार पर सिद्ध है। धर्ममूला का ही विकृत रूप परवर्ती काल में धेमुंडा हो गया। अब भी महिषी के पूर्व भाग में (लगभग १ मील पूरब) और बनगाँव के पश्चिम भाग में धर्ममूला या धेमुंडा नदी प्रवाहित है। महिषी में तारादेवी का सुप्रसिद्ध स्थान भी है। इस पाषाण विग्रह की बाईं की ओर एक जटा, दाईं ओर नीलसरस्वती और माथे पर अक्षोभ्यगुरु की मूर्तियाँ विद्यमान हैं। परंपरा से यह भी ज्ञात है कि वशिष्ठ ने इसकी स्थापना और आराधना की–'वशिष्ठाराधिता तारा।' जिन वशिष्ठ, गौतम, अक्षोभ्य आदि कुण्डों और सरोवरों का वर्णन आया है, वे भी यथावत् उन्हीं दिशाओं में विद्यमान हैं–ऐसा वहाँ के सामान्य जनों को भी ज्ञात है। पर अब उन कुण्डों और सरोवरों का भग्नावशेष ही उपलब्ध होता है, क्योंकि इधर कई वर्षों से यह गाँव कोशी नदी की विभीषिका से ग्रस्त था और इसकी भीषण बाढ़ ने इस भूमि का नक्शा ही बदल दिया है। जिन शिवलिंगों की चर्चा की गई है, वे भी यथावत् उन्हीं दिशाओं में अब भी प्रतिष्ठित हैं। साथ ही जनश्रुति एवं परंपरा से यह भी ज्ञात है कि मंडन मिश्र इसी गाँव के थे। अतएव इसे 'मंडन-मंडिता' स्वीकार करने में भी कोई विप्रतिपत्ति नहीं होनी चाहिए।

फलतः परंपरा, ऐतिहासिक साक्ष्य, शास्त्रीय प्रमाण आदि के आधार पर यह निर्णीत हो जाता है कि मीमांसक शिरोमणि मंडनमिश्र सहर्सा ज़िले में अवस्थित वर्तमान महिषी (प्राचीन माहिष्मती) के निवासी थे। इस महिषी में ही शंकराचार्य और मंडनमिश्र का वह इतिहास-प्रसिद्ध शास्त्रार्थ हुआ था, जिसकी मध्यस्था मंडन की धर्मपत्नी भारती थी। शंकराचार्य ने अद्वैतवाद की स्थापना एवं ज्ञान-मार्ग के प्रचार के लिये समस्त भारत का पर्यटन किया था, और वे स्थान-स्थान पर विद्वानों से शास्त्रार्थ करके अपने अद्वैतवादी सिद्धान्त का प्रचार किया करते थे। इसी यात्रा-क्रम में प्रयाग के अनंतर आप माहिष्मती नगरी पहुंचे थे। शंकर-दिग्विजय में उल्लेख है –

अथ प्रतस्थे भगवान् प्रयागा-
त्तं मण्डनं पण्डितमाशु जेतुम्।
गच्छन् खसृत्या पुरमालुलोके
माहिष्मतीं मण्डनमंडितां सः॥ (सर्ग. ८ श्लो. १)

इस उद्धरण से भी स्पष्ट हो जाता है कि आचार्य शंकर प्रयाग के अनंतर अपनी शिष्य-मंडली के साथ पंडित मंडन की विजय के लिये मैथिलों की राजधानी माहिष्मती की ओर चल पडे। माहिष्मती का संबन्ध मैथिलों से होने के कारण निश्चय ही यह सहर्सा जिले की वर्तमान महिषी ही है। मिथिला में कोई दूसरी महिषी भी नहीं है, जो इतनी इतिहास-प्रसिद्ध हो। मिथिलांचल में कई संस्थाएँ भी मंडन के नाम पर चालू हैं–यथा मंडन पुस्तकालय, मंडन उच्च विद्यालय, मण्डन-भारती महाविद्यालय आदि। मंडन अध्ययन गोष्ठी भी उस दिशा में अनुसन्धान कार्य कर रही है।

महिषी पहुँचने के लिये बिहार राज्य के उत्तरी भाग से उत्तर-पूर्व रेलवे द्वारा सहर्सा नामक एक छोटे से जंकशन में पहुंचना पडता है। सहर्सा बिहार राज्य के एक जिले का मुख्यालय भी है। यहाँ से लगभग ८ मील पश्चिम की ओर जाने पर यह गाँव उपलब्ध होता है। छः मील तक तो सड़क पक्की है, शेष दो मील तक कच्ची सडक से गुजरना पडता है॥

मंडन मिश्र तथा अद्वैतवाद

— डा० नित्यानन्द

अद्वैतवाद वह दार्शनिक सिद्धान्त है जिसके अनुसार एक मात्र ब्रह्म की सत्ता ही स्वीकार की जाती है। विश्व में नानात्व तथा आत्मा-शरीर, जड़-चेतन आदि का द्वैत अवश्य देखा जाना है किन्तु शंकराचार्य ने इन्हें विश्व को असत् तथा माया जनित मानकर अस्वीकार कर दिया। एक विख्यात उक्ति है कि समस्त अद्वैतवादी विचारधारा को एक अर्ध श्लोक में व्यक्त किया जा सकता है—

ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः।

शंकराचार्य के पूर्व गौडपादाचार्य ने स्वप्न के आधार पर विश्व को भ्रम प्रमाणित किया था। जिस तरह से जाग्रतावस्था में स्वप्न जगत् असत् प्रमाणित हो जाता है उसी प्रकार अपनी आत्मा के यथार्थ स्वरूप तथा स्वभाव को जान लेने पर जगत की अयथार्थता तथा असत् अनुभूत होता है। शंकराचार्य ने गौडपाद की निम्नलिखित पंक्तियाँ उद्धृत की हैं—

अनादिमायया सुप्तः यदा जीवः प्रबुध्यते।
अजमनिद्रमस्वप्नमद्वैतं बुद्ध्यते तदा ॥

शङ्कराचार्य ने जगत को माया तथा जीव के व्यक्तिगत अज्ञान को अविद्या कहा। विविधतापूर्ण तथा सदा परिवर्तनशील यह विश्व असत् है, ब्रह्म की एक मात्र सत्ता है। ब्रह्म तथा आत्मा तत्त्वतः एक हैं। भगवद्गीता में कहा गया है—

नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः।
उभयोरपि दृष्टोऽन्तस्त्वनयोस्तत्त्वदर्शिभिः ॥

असत् वस्तु का अस्तित्व नहीं है, और सत का अभाव नहीं है। किन्तु, ज्ञानी व्यक्ति इन दोनों के भेद को देखते हैं।

जीव और ब्रह्म की एकत्व प्राप्ति के बाद किसी प्रकार का इन्द्रिय जन्म या मानसिक कार्य नहीं होता है। 'अहं ब्रह्मास्मि' की अनुभूति को ही वेदान्तदर्शन में निर्वाण कहा गया है जिसका अर्थ होता है जीव का ब्रह्म में विलय। निर्वाण की प्राप्ति तत्वज्ञान से ही संभव है। जो ब्रह्म को जानता है वह ब्रह्म ही हो जाता है। 'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति'। पूर्व मीमांसा में जड-चेतन, आत्मा-शरीर का द्वैत स्वीकार किया गया है। एक सच्चे मीमांसक की भाँति मण्डन मिश्र ने भी इस द्वैत को स्वीकार किया। इस द्वैतवाद का शंकर ने निम्नलिखित शब्दों में खण्डन किया है—

नानात्वं निन्द्यते यच्च तदेव हि समञ्जसम्।

पूर्व मीमांसा में वैदिक कर्म काण्ड आदि को अपनाया गया है। इसके विपरीत अद्वैतवाद उपनिषदों में निहित बौद्धिक युक्तियों की विवेचना करता है। वस्तुतः ये ही युक्तियाँ इसका आधार बनी हैं। समस्त नानात्व तथा विविधता को असत मानकर सिर्फ ब्रह्म को ही सत्य मानना तत्वज्ञान है। वस्तुतः सुख-दुःख आदि की उत्पत्ति अविद्या जनित जीव तथा ब्रह्म के भेद के कारण होती है। अविद्या के कारण जीव ब्रह्म के साथ अपने तादात्म्य को नहीं समझ पाता है; फलतः उसे दुःख तथा पीडा की चेतना होती है। किन्तु, ज्योंही वह अपने यथार्थ रूप को पहचानता है; 'तत् त्वम् असि' का अर्थ समझता है; उसके समस्त भेद-भाव समाप्त हो जाते और वह चिर आनन्द की उपलब्धि करता है। अतः भेद की भावना ही समस्त दुःखों की जड है।

'मीमांसा' जैसा कि नाम से ही विदित होता है भारतीय चिन्तन तथा विचार की समीक्षा है। मीमांसा के दो भाग है— (क) पूर्व मीमांसा (ख) उत्तर मीमांसा। प्रथम के जनक जैमिनी तथा दूसरे के वादरायण हैं। मण्डनमिश्र या विश्वरूप जो बाद में सन्यास ग्रहण करने पर सुरेश्वराचार्य के नाम से विख्यात हुए, 'माहिष्मती' के निवासी थे।

सुरेश्वराचार्य प्रारंभ में कर्म काण्ड के प्रबल समर्थक थे; किन्तु शंकराचार्य से शास्त्रार्थ में पराजित होने के उपरान्त उन्होंने उनका शिष्यत्व ग्रहण किया तथा अद्वैत दर्शन पर उन्होंने कई महत्वपूर्ण ग्रन्थ लिखे जिसमें – बृहदारण्यक भाष्य वार्तिक प्रमुख है। उन्होंने आभासवाद की शिक्षा दी। कर्म काण्ड तथा वेदों के प्रबल समर्थक होने के कारण उन्हें ब्रह्मा का अवतार माना गया है। यह भी कहा जाता है कि वे पूर्व काल में कुमारिलभट्ट के शिष्य थे। अद्वैतवाद को ग्रहण करने के पश्चात् उन्होंने 'पञ्चीकरण' के सिद्धान्त पर बहुत कुछ लिखा। सुरेश्वराचार्य ने 'नैष्कर्म्यसिद्धि' तथा 'मोक्षनिर्णय' में शंकराचार्य के विचारों का सही प्रतिनिधित्व प्रदान किया है। वेदान्त के अनुसार अज्ञान का अन्त ही ब्रह्म है।

सुरेश्वराचार्य के अनुसार ब्रह्म ही एकमात्र सत्ता है। अतः समस्त चीजों के विषय में 'नेति' कहा जा सकता है किन्तु ब्रह्म के विषय में नहीं। द्वैत के अन्त का अर्थ है ब्रह्म के अतिरिक्त समस्त वस्तुओं का अन्त।

सुरेश्वराचार्य की 'नैष्कर्म्यसिद्धि' चार पादों में विभक्त है। पहले पाद का संबन्ध वैदिक क्रियाओं तथा वैदिक ज्ञान की उपलब्धि से है। तत्वज्ञान की प्राप्ति का अर्थ है 'मोक्ष' की उपलब्धि। 'एकत्व' का ज्ञान होते ही 'ब्रह्म-स्वरूप' ज्ञान होने लगता है। दूसरा पाद आत्मज्ञान की विवेचना करता है। द्वैत की उत्पत्ति अन्तःकरण से होती है; अतः

तत्वज्ञान के उदय से अन्तःकरण का प्रभाव समाप्त हो जाता है। अन्तःकरण की ऊपरी सतह पर शुद्ध चैतन्य पाया जाता है। जगत की प्रतीति तत्वज्ञान की उपलब्धि होते ही समाप्त हो जाती है। तृतीय पाद में 'अज्ञान' का विवरण है। जिस तरह से गहरी निद्रा में अज्ञान सर्वोपरि होता है उसी तरह से समाधि की अवस्था में ज्ञान या शुद्ध चैतन्य सर्वोपरि होता है। चतुर्थ पाद में सुरेश्वराचार्य ने बताया है कि किस प्रकार से ब्रह्म-ज्ञान से सारी मिथ्या प्रतीतियाँ समाप्त हो जाती हैं। ब्रह्म-ज्ञान के लिए एकत्व विषयक वेदान्त के ग्रन्थों का ज्ञान आवश्यक है। सुरेश्वराचार्य के अनुसार ब्रह्म ज्ञान के एक मात्र आधार उपनिषदों में बताये गये एकत्व का ज्ञान, श्रवण, मनन तथा निदिध्यासन से ही संभव है। वस्तुतः इनके द्वारा समस्त जगत ब्रह्मवद् हो जाता है॥

शङ्कर मण्डन शास्त्रार्थ की तात्त्विक विवेचना

—महादेव झा

सर्वत्र यह प्रचलित है कि भगवत्पाद आदिशङ्कराचार्य के साथ शास्त्रार्थ में पराजित होने पर शास्त्रार्थ की शर्तों के अनुसार मण्डनमिश्र सन्यासी बनकर शङ्कराचार्य के प्रधान शिष्य सुरेश्वराचार्य के रूप में विख्यात हुए। परन्तु, यदि हम इस शास्त्रार्थ के तत्त्व पर गम्भीरता पूर्वक विचार करें तो ज्ञात हो जायगा कि यह न तो शङ्कर की विजय थी और न मण्डन की पराजय। 'शङ्कर दिग्विजय' से ज्ञात होता है कि जब स्वामी शङ्कराचार्य ने कुमारिलभट्ट की वैदिक कर्मकाण्ड संबन्धी अखण्ड विद्वत्ता और उनकी अलौकिक प्रतिभा की बात सुनी तो वे उनसे मिलने के लिये आतुर हो उठे। जैसा कि तमिल विद्वान् रा. गणपति ने लिखा है— इस मिलन के दो उद्देश्य थे—ऐसी प्रतिभा से साक्षात्कार करना जिसने बौद्ध धर्म के बडे वडे आचार्यों को पराजित किया था। दूसरा केवल 'कर्म' को ही स्वीकार करनेवाली यह प्रतिभा यदि अद्वैत प्रतिपादित ज्ञान मार्ग को स्वीकार कर ले तो अनायास ही उत्तर भारत में अद्वैत का प्रचार हो जायगा। तुषानल में प्रवेश करने के कारण जब कुमारिलभट्ट ने शङ्कराचार्य से यह कहा कि आप मण्डनमिश्र से मिलें तो शङ्कराचार्य मण्डन मिश्र से मिलने चल पडे। मण्डन मिश्र का परिचय देते हुए कुमारिलभट्टने कहा था—'मद्भगिनीभर्ता मण्डनमिश्र सर्वज्ञ इव सकलविद्यासु पितामह इव विद्यते।' अर्थात् मेरे भगिनीपति मण्डनमिश्र सभी विद्याओं में निष्णात हैं और पितामह के समान ही है। ये माहिष्मती नगरी में रहते हैं यदि वे आपके सिद्धान्त को स्वीकार कर लें तो प्रचार में प्रबल सहायक होंगे।

इससे प्रमाणित है कि मण्डनमिश्र कुमारिल के शिष्य ही नहीं अपि तु बहनोई थे। इस प्रकार मण्डन-पत्नी उभय भारती कुमारिल की बहिन थी। दोनों के पिता श्री विष्णुमिश्र थे जो पाटलिपुत्र (आधुनिक पटना) के निकट सोन के किनारे रहते थे। विष्णुमिश्र मीमांसा के प्रकाण्ड विद्वान् थे और दोनों भाई-बहन कुमारिल तथा भारती ने पिता से ही मीमांसा दर्शन की शिक्षा प्राप्त की थी। (मैथिल पंजी) कुमारिल का उद्देश्य था बौद्धमत का उन्मूलन और वैदिक धर्म की पुनः प्रतिष्ठा। मिथिला ही उस समय ऐसा प्रान्त था जहाँ बौद्धधर्म ने आन्तरिक जीवन में प्रवेश नहीं किया था अतः कुमारिल ने मिथिला को ही अपना कार्य क्षेत्र बनाया और 'करियन' ('दरभङ्गा के निकट) में अपने 'टोलपीठ' (विद्यालय) की स्थापना की। विश्वरूप (मण्डनमिश्र) और प्रभाकर जैसे मेधावी छात्र इसी विद्यालय (टोलपीट) के छात्र थे। विश्वरूप ने भाट्टमत की स्थापना की और प्रभाकर का आचार्य के साथ विरोध हुआ और उन्होंने 'गुरुमत' की स्थापना की। पीछे चलकर विश्वरूप ने प्रभाकर मत का खण्डन कर भाट्ट मत का (कुमारिल मत) को मण्डित किया इसलिये इनका नाम 'मण्डनमिश्र' पडा।

मण्डनमिश्र माहिष्मती (आधुनिक महिषी-सहरसा जिला) के निवासी थे यह सिद्ध हो चुका है। वहाँ अतिप्राचीन उग्रतारा मंदिर हैं। ऐसा प्रचलित है कि मण्डन इसी उग्रतारा के उपासक थे। 'नीलतन्त्र' में भी जो तारार्चन का एक प्रसिद्ध ग्रन्थ है मण्डनमिश्र की चर्चा है परन्तु यह पुस्तक सुलभ नहीं है। मण्डनमिश्र की वासभूमि आज वंजर पडी है। कुछ महिषी निवासी आज भी अपने को मण्डनमिश्र का वंशज कहते हैं। वासस्थान के निकट ही एक पुरातन पीपल का वृक्ष है जो अद्भुत है। बहुत जीर्ण हो जाने पर यह स्वयं गिर जाता है और उसी वृक्ष से एक नया वृक्ष उत्पन्न हो जाता है। यहाँ ही महिषी में मण्डनमिश्र की

पाठशाला रही होगी यह लोगों का विश्वास है और वहीं पर शङ्कर मण्डन में परस्पर शास्त्रार्थ हुआ होगा।

जैसा कि सिद्ध हो चुका है उभय भारती (मण्डन की पत्नी) इस में मध्यस्थ थी। शङ्कर जानते थे कि उभयभारती केवल सामान्य स्त्री नहीं है। वह असामान्य बुद्धि की है और शास्त्रज्ञा है और सत्य में उसकी निष्ठा है अतः पति के पक्षपात करने की कोई आशङ्का नहीं है मण्डनमिश्र के पराजित होने पर उभयभारती ने कामशास्त्र पर उनसे प्रश्न पूछा। शङ्कर के निरुत्तर हो जाने पर भारती ने यह शङ्का प्रकट की कि आप ब्रह्मविद् हैं तो यह शास्त्र आपके ज्ञान की परिधि से बाहर कैसे है! तर्क समुचित है, कारण ब्रह्म सर्वज्ञ है, सर्वशक्तिमान है सृष्टि और संहार करने में समर्थ है तो यह ज्ञान भी उसमें समाहित है। ब्रह्मज्ञ को सभी शास्त्रों में निष्णात होना चाहिये। शङ्कर को कामशास्त्र का अज्ञान अपूर्णता का द्योतक है।

आनन्दस्वरूप ब्रह्म की प्राप्ति और मोक्ष के लिये शङ्कर ने ज्ञान को ही साधन मार्ग बतलाया था। उनके अनुसार ज्ञान-कर्म का गहरा विरोध है। दोनों के मार्ग परस्पर विरोधी हैं। 'न हि पूर्वसमुद्रं जिगमिषोः प्रातिलोम्येन प्रत्यक्समुद्रं जिगमिषुणा समानमार्गत्वं संभवति।' (गीता भाष्य १८-५५)। 'विवेकचूडामणि' तथा 'उपदेशसाहस्री' के अनुसार ज्ञान प्राप्ति के लिये 'साधन चतुष्टय'-नित्यानित्यवस्तुविवेक, उपरति, तितिक्षा, मुमुक्षुत्व-आवश्यक है। साधक के लिये ब्रह्म ही सत्य है। तदितर समस्त संसार अनित्य-असत्य है। उसे सांसारिक और वैदिक समस्त फलों के भोग से वैराग्य उत्पन्न होना चाहिये। इस आचार मीमांसा के अनुकूल चार आश्रमों की उपादेयता कुछ है ही नहीं। गार्हस्थ्य और वानप्रस्थ आश्रम की कोई सार्थकता नहीं है। सभी को संन्यासी बन जाना चाहिये।

फिर इस सृष्टि का क्या होगा इस पर कोई विचार नहीं है। स्वभावतः संसार विनष्ट हो जायगा। केवल ब्रह्म ही रह जायगा। फिर ब्रह्म के संसार प्रकट करने की इच्छा 'एकोऽहं वहु स्याम्' का क्या होगा? प्रत्येक प्रलय के ब्रह्म की यह शाश्वत इच्छा है। और संसार का विलोप करने से ब्रह्म की इच्छा बाधित होती है। इस प्रकार केवल ज्ञान मार्ग ही यथेष्ठ नहीं है। शङ्कर ने जो कर्मयोग का तिरस्कार किया और ज्ञान-मार्ग का प्रतिपादन, इससे ब्रह्म के कार्य में ही व्याघात उत्पन्न हुआ। शङ्कर के अनुसार ब्रह्म ही 'ज्ञान' है, सत् है, चित है फिर ब्रह्मज्ञानी को सर्वज्ञ होना चाहिये परन्तु शङ्कर के कामशास्त्र का अज्ञान उनकी सर्वज्ञता को खण्डित करती है। ऐसा क्यों? इसलिये कि 'अनिर्वचनीय' माया ब्रह्म से पृथक नहीं है। कारण जहाँ प्रकाश है वहाँ अन्धकार भी है। अन्धकार के विना प्रकाश की सत्ता ही नहीं है। 'तटस्थ' ब्रह्म में भी सभी गुण-रज, सत, तम-विद्यमान हैं। परन्तु सभी सम रूप में हैं। तुरीयावस्था में भी यही है। गुणों का विलोप नहीं होता। रहते सभी हैं पर वैषम्य नहीं है। वैषम्य, या क्षोभन होने से ही सृष्टि का प्रारम्भ होता है। अतः ब्रह्म जिस प्रकार माया को स्वयं में समाहित कर भी सत्, चित्, आनन्द रूप बना रहता है माया उसमें वैषम्य नहीं ला सकती उसी प्रकार मुमुक्षु भी माया से पलायन न करे बल्कि ब्रह्म की तरह स्वयं में समाहित कर ले। इसी की ओर उभयभारती ने शङ्कर को शास्त्रार्थ का आवाहन कर इङ्गित किया था। उभयभारती ने कहा–'आप ब्रह्मविद् हैं। कामशास्त्र के बारे में आलोचना करने में आपको शंका क्यों हो रही है? और भी एक बात है। हमारे स्वामी पूर्व शर्त के अनुसार आज से सन्यासग्रहण करने जा रहे हैं। उसके पहले मैं परीक्षा करना चाहती हूँ कि आपके ज्ञान की परिधि क्या है और आपके योग सामर्थ्य कितनी है?' और शङ्कर को परकाय प्रवेश कर इस शास्त्र का ज्ञान प्राप्त करना पडा।

इससे यह सिद्ध होता है कि शङ्कर ने पूर्णरूप से जो संसार का तिरस्कार किया था वह समुचित नहीं था। उनका दर्शन एकाङ्गी था। उसी प्रकार मण्डनमिश्र का मीमांसा दर्शन भी एकाङ्गी था।

मीमांसकों ने श्रुति विहित कर्मों को प्रधान माना है। वेद में ज्ञान और कर्म दोनों का उल्लेख है। परन्तु मीमांसकों ने ज्ञान को गौण माना है। मीमांसा में किसी प्रयोजन के उद्देश्य से वेद (श्रुति) के द्वारा विहित यागादि कर्म धर्म कहलाता है। इन अर्थों के विधिवत् अनुष्ठान करने से पुरुषों को निःश्रेयस की-दुःखों की निवृत्ति करनेवाले स्वर्ग की उपलब्धि होती है। 'भावना-विवेक' में यह भी उल्लेख मिलता है कि कर्म से आत्म तुष्टि धर्म में चतुर्थ तथा अन्तिम प्रमाण है।

'यथा रुमायां लवणाकरेषु मेरौ यथा वोज्ज्वलरत्नभूमौ।
यज्जायते तन्मयमेव तत् स्यात् तथा भवेद्वेदविदात्मतुष्टिः॥

(तन्त्रवार्तिक)

अतः यह सिद्ध हुआ कि वेदविहित कर्म धर्म है। परन्तु कर्म क्यों किये जाते हैं। दुःखों की निवृत्ति और सुख की प्राप्ति प्राणिमात्र का लक्ष्य है। कर्मविशेष का अनुष्ठान अभिलषित वस्तु की प्राप्ति के लिये किया जाता है। अतः मीमांसकों की दृष्टि में धार्मिक कृत्यों का अनुष्ठान इष्ट साधनता ज्ञान के कारण है। अर्थात् दुःखों की निवृत्ति और सुख की प्राप्ति के लिये धार्मिक अनुष्ठान किये जाते हैं, साथ ही धार्मिक कार्यों से आत्मतुष्टि मिलती है। अतः चरमसुख-निःश्रेयस या मोक्ष की कामना करनेवाला वेद विहित कर्म करें। इस प्रकार की आचार मीमांसा में संन्यास या ज्ञान को कोई स्थान ही नहीं है। केवल कर्मकाण्ड ही प्रधान है। वेद प्रतिपाद्य कर्मों काम्य, प्रतिषिद्ध, नित्यनैमित्तिक में मोक्ष के लिये यजन या यज्ञ ही काम्य कर्म है यथा 'स्वर्गकामो यजेत'। ईश्वर यज्ञपति हैं फलदाता हैं, देवता

मन्त्रात्मक हैं। अतः मन्त्रद्वारा केवल यज्ञ करने से ही मोक्ष प्राप्त होता है। क्योंकि कर्म अपना फल स्वयं उत्पन्न करता है। यथा –

यागादेव फलं तद्धि शक्तिद्वारेण सिध्यति।
सूक्ष्मशक्त्यात्मकं वा तत् फलमेवोपजायते ॥ (तन्त्रवार्तिक)

अतः ईश्वरबुद्धया जो कर्म यागादि किये जाते हैं उससे मोक्ष प्राप्त हो जाता है। यथा 'ईश्वरार्पणबुद्धया क्रियमाणस्तु निःश्रेयसहेतुः' (मीमांसा-न्याय प्रकाश)। मोक्ष क्या है? इसका उत्तर देते हुए 'शास्त्रदीपिका' कहती है 'प्रपञ्चसंबन्धविलयो मोक्षः'। अपरञ्च—

दुःखात्यन्तसमुच्छेदे सति प्रागात्मवर्तिनः।
सुखस्य मनसा भुक्तिर्मुक्तिरुक्ता कुमारिलैः ॥

इस मोक्ष की प्राप्ति के लिये नित्यकर्मों में, यागादि में प्रवृत्त होना चाहिये। मोक्ष के लिये कर्म प्रधान कारण है आत्मज्ञान सहकारि कारण। अतः ज्ञान कर्म समुच्चय सबसे श्रेष्ठ मार्ग है।

इत्याह नास्तिक्यनिराकरिष्णुरात्मास्तितां भाष्यकृदत्र युक्त्या।
दृढत्वमेतद्विषयश्च बोधः प्रयाति वेदान्तनिषेवणेन ॥ (श्लोकवार्तिक)

मीमांसा का ईश्वर मायावृत्त है; वेदान्त का ब्रह्ममाया से परे। मीमांसा में आत्मा कर्ता और भोक्ता दोनों है। वेदान्त में आत्मा सच्चिदानन्दरूप है। मीमांसा का प्रपञ्च (संसार) नित्य है, वास्तविक है परन्तु वेदान्त का संसार स्वप्नवत्। मीमांसा मोक्ष में 'प्रपञ्चसंबन्ध विलय' को मानता है। परन्तु वेदान्त 'प्रपञ्चविलय' को ही मोक्ष मानता है। क्योंकि–'अविद्या निर्मितो हि प्रपञ्चः स्वप्नप्रपञ्चवत्, प्रबोधनेनैव ब्रह्मविद्यया अविद्यायां विलीनायां स्वयमेव विलीयते'–(शा० दी०)

मीमांसा दर्शन जगत, इसका कर्ता ईश्वर और उसकी माया तक ही सीमित रहा अतः इसमें प्रत्येक फल की प्राप्ति के लिये भिन्न भिन्न देवताओं की पूजा, अर्चना और यज्ञ की विस्तार से विधि दी गयी। तप और ज्ञान का महत्व ही न रहा। त्याग और वैराग्य का लोप हो गया। प्रधानतः भट्ट कर्मवादी या भोगवादी दर्शन बन गया। संसार से परे 'ब्रह्म' की सत्ता को इसमें कोई स्थान नहीं मिला।

वेदान्त ने संसार अर्थात् प्रपञ्च को स्वप्नवत् मानकर एकमात्र ब्रह्म की ही सत्ता स्वीकार की। इसमें त्याग और वैराग्य को ही प्रधानता मिली। अतः दोनों ही दर्शन एकाङ्गी बन गये।

इन दोनों का समन्वय उभयभारती द्वारा किये गये प्रश्न के समाधान में हुआ। प्रथम उभयभारती ने शङ्कर को विजय दिलाकर मण्डन को ब्रह्म की सत्ता से साक्षात्कार कराया। केवल कर्मयोग को ही माननेवाले मण्डन से ज्ञानमार्ग को स्वीकार कराया। दूसरी ओर कामशास्त्र की याद दिलाकर शङ्कर को कर्म की महत्ता और ज्ञान मार्ग की अपूर्णता प्रदर्शित की और उन्हें पूर्णत्व प्राप्त करने के पूर्व संसार भोग की ओर उन्मुख किया। इस तरह ज्ञान और कर्म के समुच्चय को इस शास्त्रार्थ ने प्रतिपादित किया। आत्मा सच्चिदानन्द रूप होते हुए भी माया के आवरण शरीर में बँधकर सांसारिक कर्तव्य कर्म तो अवश्य करे परन्तु अपना शुद्ध बुद्ध 'सोऽहम्' रूप भूले नहीं। यह तभी संभव है जब करनेवाले कर्म में आसक्ति न रहे। कर्तव्य बुद्धया ही सभी कर्म किये जाय। निष्कामभाव से कर्म किये जाय। निष्काम कर्म बाँधते नहीं, प्रपञ्च से अलग रखते हैं। सभी कर्म ब्रह्म को अर्पण किये जाय और यह भावना सदैव रहे–

"केनापि देवेन हृदि स्थितेन यथा नियुक्तोऽस्मि तथा करोमि।"

उदाहरण स्वरूप हम शङ्कर को ही लें। उनकी आत्मा ने राजा अमरुक के शरीर में प्रवेश किया गृहस्थाश्रम का भोग किया परन्तु उस भोग में आत्मा की आसक्ति नहीं रही, उस शरीर (आवरण या माया) में भी आसक्ति नहीं रही। अतः शङ्कर का संन्यास या वैराग्य खण्डित न हो सका और अन्त में उभयभारती को उसकी महत्ता स्वीकार करनी पड़ी। इसी की ओर गीता में निर्देश किया गया है—

बाह्यस्पर्शेष्वसक्तात्मा विन्दत्यात्मनि यत्सुखम्।
स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा सुखमक्षयमश्नुते ॥ (गीता ५·२१)

यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत्।
यत्तपस्यसि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥ („ ९·२७)

शुभाशुभफलैरेवं मोक्ष्यसे कर्मबन्धनैः।
संन्यासयोगयुक्तात्मा विमुक्तो मामुपैष्यसि ॥ („ ९·२८)

सुरेश्वराचार्य का साधनपक्ष

–बलदेव उपाध्याय

सुरेश्वराचार्य शङ्कराचार्य की प्रधान शिष्य चतुष्टयी में अन्यतम शिष्य थे। उन्होंने वेदान्त के मौलिक ग्रन्थों का निर्माण कर अद्वैत वेदान्त के सिद्धान्त तथा व्यवहार उभय पक्षों का बडाही प्रामाणिक विवरण प्रस्तुत किया है। इनके ग्रन्थों के मुख्य रचनायें हैं – १. नैष्कर्म्यसिद्धि, २. तैत्तिरीयोपनिषद्भाष्य-वार्तिक, ३. बृहदारण्यकभाष्य-वार्तिक, ४. मानसोल्लास, ५. पञ्चीकरणवार्तिक। इन ग्रन्थों में नैष्कर्म्यसिद्धि अद्वैत वेदान्त के साधन पक्ष का प्रतिपादक ग्रन्थ है। द्वितीय ग्रन्थ में शंकराचार्य रचित तैत्तिरीयोपनिषद्भाष्य पर वार्तिक है। बृहदारण्यकभाष्य-वार्तिक इनका सबसे अधिक प्रख्यात विशाल काय प्रमेय बहुल ग्रन्थ रत्न है जिसमें अद्वैत के सिद्धान्तों का प्रतिपादन बडे विस्तार तथा वैशद्य के साथ किया गया है और विरोधी आचार्यों के मतों का खण्डन भी बडी मार्मिकता के साथ किया गया है। यही इनकी सर्वश्रेष्ठ कृति है। और इसीके कारण अद्वैत के इतिहास में 'वार्तिककार' की उपाधि से वे मण्डित किये गाते हैं। इसमें अद्वैत के प्रतिपाद्य समस्त विषयों का बडा ही विस्तृत तथा विशद सूक्ष्म तथा मार्मिक विवेचन प्रस्तुत किया गया है। इस निबन्ध में आचार्य सुरेश्वर के द्वारा प्रतिपादित साधनपक्ष का संक्षिप्त विवरण दिया गया है।

कर्म सिद्धान्त तथा उसका खण्डन

मानव जीवन का लक्ष्य मोक्ष की प्राप्ति है। अविद्या के कारण जीव अपने लक्ष्य से च्युत होकर नाना योनियों में भ्रमण करता हुआ नाना क्लेशों को सहता हुआ संसार में जीवन बिता रहा है इन क्लेशों से जीव का उद्धार किस प्रकार हो सकता है? इस समस्या के समाधान के लिये

शास्त्रों की अवतारणा है—दर्शनों का आविर्भाव है। मीमांसा दर्शन में इस लक्ष्य के साधनपक्ष का विस्तार से विवेचन है। मीमांसा दर्शन के दो विभिन्न समुदाय हैं—कर्ममीमांसा तथा ज्ञानमीमांसा। 'कर्ममीमांसा' के प्रतिपादक आचार्य जैमिनि की सम्मति में मोक्ष की प्राप्ति कर्म से ही प्राप्त हो सकती है। यह दर्शन यज्ञ विधान अथवा कर्मानुष्ठान पर ही विशेष आग्रह रखता है। फलतः जैमिनि के मत में कर्म ही जीव को मोक्षोपलब्धि का एक मात्र प्रधान उपाय है। इस विषय में जैमिनी का प्रख्यात सूत्र है—

'आम्नायस्य क्रियार्थत्वात् आनर्थक्यमतदर्थानाम्।' वेद का तात्पर्य क्रिया या विधि के प्रतिपादन में है। उस अर्थ के प्रतिपादन न करनेवाले वेदवाक्यों की सार्थकता कथमपि सिद्ध नहीं होती। निषिद्ध कर्म का वर्जन जितना आवश्यक है उतना ही आवश्यक नित्यकर्म (सन्ध्यावन्दन आदि) तथा नैमित्तिककर्म (श्राद्ध आदि किसी निमित्त को लेकर जायमान कर्म) का अनुष्ठान है। इन दोनों प्रकार के कर्मों के अनुष्ठान से जीव मुक्ति प्राप्त कर सकता है, अन्यथा नहीं। मीमांसकों के कर्म विषयक सिद्धान्त का यही सारांश है।

मीमांसकों के इस पूर्वपक्ष का उत्तर सुरेश्वराचार्य ने बडे विस्तार के साथ 'नैष्कर्म्यसिद्धि' के प्रथम अध्याय में दिया है। उन्होंने अपने सिद्धान्त का प्रतिपादन इस महत्वपूर्ण कारिका में इस प्रकार किया है—

उत्पाद्यमाप्यं संस्कार्यं विकार्यं च क्रियाफलम्।
नैवं मुक्तिर्यतस्तस्मात् कर्म तस्या न साधकम्॥
(नैष्कर्म्यसिद्धि १–५३)

क्रिया के द्वारा किया गया फल चार प्रकार का होता है – १. उत्पाद्य (कोई वस्तु उत्पन्न की जाती है) २. आप्य (कोई वस्तु जो प्राप्त नहीं उस की प्राप्त की जाती है); ३. संस्कार्य (कोई वस्तु संस्कृत की जाती है)

तथा ४. विकार्य (कोई वस्तु विकार से सम्पन्न की जाती है)। मुक्ति का स्वरूप इसमें सर्वथा भिन्न है। आत्मा तो स्वयं मुक्त रूप है। फलतः मुक्ति न उत्पाद्य है, न आप्य है, न संस्कार्य है और न विकार्य है, ऐसी दशा में कर्म मुक्ति का कथमपि साधक नहीं हो सकता। फलतः मुक्ति के लिये कर्म की साक्षात् उपकारिता नहीं है। तब क्या कर्म नितान्त व्यर्थ है मुक्ति की सिद्धि में? इस प्रश्न के उत्तर में सुरेश्वराचार्य कर्म को परंपरया उपयोग मानते हैं, साक्षात् रूप से नहीं। वह परंपरा इस प्रकार प्रदर्शित की गई है।

नित्यकर्मों से तात्पर्य उस कर्मों से है जिनका संपादन सर्वथा विहित है और जिनका सद्यः फल तुरन्त भले ही कुछ न हो, परन्तु जिनके न करने से प्रत्यवाय होता है। जैसे 'अहरहः सन्ध्यामुपासीत'—इस श्रुतिवाक्य के द्वारा प्रतिदिन सन्ध्या की उपासना का आदेश है। यह हुआ 'नित्यकर्म'। (१.) नित्यकर्मों के अनुष्ठान से (२.) धर्म की उत्पत्ति होती है। तदनन्तर (३.) पाप की हानि होती है। उससे (४.) चित्त की शुद्धि होती है। चित्त शुद्धि का अर्थ है चित्त की विवेक करने की क्षमता। उससे उत्पन्न होता है (५.) संसार के यथार्थरूप का अवबोध। उससे (६.) वैराग्य उत्पन्न है। उससे (७.) मुमुक्षुत्व उत्पन्न होता है अर्थात् संसार के मायिक रूप को जान लेने के बाद उससे वैराग्य उदित होता है और तब साधक के चित्त में बन्धन रूप संसार से मुक्त होने की, छुटकारा पाने की इच्छा उत्पन्न हो जाती है। उससे वह (८.) मुक्ति के उपायों की खोज करने लगता है और तब वह (९.) सब कर्मों से और उनके साधनों से संन्यास ले लेता है। अनन्तर वह (१०.) योगाभ्यास में आसक्त होता है। 'योगाभ्यास' से तात्पर्य यहाँ श्रवण, मनन, तथा निदिध्यासन के अनुष्ठान से है। अनन्तर (११.) चित्त प्रत्यगात्मा में विना प्रयास स्वतः अवस्थान धारण करता है। तब वह साधक (१२.) 'तत्त्वमसि' आदि

महावाक्यों के ठीक ठीक अर्थ का ज्ञान प्राप्त करता है। तब होता है (१३.) अविद्या का उच्छेद (नाश)। अनन्तर वह (१४.) अपने स्वरूप में अवस्थिति धारण करता है अर्थात् ब्रह्म के साथ अभिन्नता प्राप्त कर लेता है।

सुरेश्वराचार्य के अनुसार यह है **साधन की सोपान परंपरा**। फलतः कर्म चित्त शुद्धि उत्पन्न कर अविद्या के निवारण में समर्थ होता है, परन्तु यह कार्य परंपरया सिद्ध होता है साक्षात् रूपेण नहीं। ऐसी दशा में मीमांसकों का पूर्वमत नितान्त अप्रामाणिक है। सुरेश्वर का यह [1] प्रतिपादन मनोविज्ञान की दृढ भित्ति पर अवस्थित है अत एव नितराँ श्लाघनीय है।

आत्म सिद्धि की त्रिविध साधना

आत्मसिद्धि की त्रिविध साधना का उपदेश याज्ञवल्क्य ऋषि ने अपनी विदुषी पत्नी मैत्रेयी को दिया था।

'आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यो मैत्रेयि।' आत्म दर्शन के त्रिविध साधन हैं—श्रवण, मनन तथा निदिध्यासन। श्रवण से तात्पर्य श्रुतिवाक्यों को सुनने तथा उनके अर्थ के अवबोधन से है। मनन का तात्पर्य उपपत्तियों या युक्तियों के द्वारा श्रुत सिद्धान्त पर विचार करना है। 'निदिध्यासन' का अर्थ मनन द्वारा निश्चित सिद्धान्त का बारंबार ध्यान करना है [2]। आत्म दर्शन के लिये इस त्रिविध उपाय की उपादेयता के विषय में अद्वैत के आचार्यों में मत भेद है—

(क) वाचस्पति मिश्र के मत में ये तीनों इसी क्रम से आत्मदर्शन के हेतु हैं। श्रवण उत्पन्न करता है मनन को, क्योंकि जब तक विषय का

---

1 द्रष्टव्य नैष्कर्म्यसिद्धि पृ० ३२-३३ तथा चन्द्रिका व्याख्या।

2 श्रोतव्यः श्रुतिवाक्येभ्यो मन्तव्यश्चोपपत्तिभिः।
मत्वा च सततं ध्येयः एते दर्शनहेतवः॥

यथार्थ ज्ञान नहीं होता, तब तक उसका मनन ही किस प्रकार किया जा सकता है? मनन निदिध्यासन का कारण होता है क्योंकि जब तक कोई साधक शास्त्रों के सिद्धान्तों के ऊपर विचार नहीं कर लेता, तब तक वह उनका ध्यान ही नहीं कर सकता। फलतः श्रवण मनन का कारण है तथा मनन निदिध्यासन का और तीनों इसी क्रम से संमिलित होकर ब्रह्म साक्षात्कार के मिलकर कारण बनते हैं।

(ख) विवरण संप्रदाय के अनुसार 'श्रवण' ही ब्रह्मसाक्षात्कार में साक्षात् कारण है तथा मनन–निदिध्यासन श्रवण के सहायक होने के हेतु उसके परंपरया कारण होते हैं। घट की उत्पत्ति में मुख्य हेतु मृत्तिका है तथा चक्र, डोरा आदि उसके निमित्त कारण होते हैं। उसी प्रकार ब्रह्म साक्षात्कार में 'श्रवण' की मुख्य हेतुता है क्योंकि किसी वस्तु के ज्ञान के लिए शब्द तथा शब्दार्थ दोनों का ज्ञान वस्तुतः कारण होता है। मनन तथा निदिध्यासन उस शब्दार्थ के ज्ञान को दृढ तथा सुव्यवस्थित बनाते हैं। फलतः श्रवण के प्रति हेतु के माध्यम से ही वे ब्रह्मसाक्षात्कार के प्रति कारण बनते हैं। अतः इनकी उसके प्रति गौणता है, मुख्यता नहीं।

(ग) सुरेश्वराचार्य का मत इस विषय में वैशिष्ट्य रखता है। वे श्रवण, मनन तथा निदिध्यासन के क्रम को नैसर्गिक मानते हैं। और तीनों को ब्रह्म साक्षात्कार के प्रति संमिलित रूपेण कारण मानते हैं। वे श्रवण तथा मनन को प्रथमतः संमिलित करने के पक्षपाती हैं। शास्त्र का श्रवण और युक्तियों के द्वारा शास्त्र के अर्थ का मनन बारंबार आवृत्ति रूपेण तब तक करनी चाहिए जब तक ये दोनों परस्पर संसक्त होकर निदिध्यासन को नहीं उत्पन्न करते जो वस्तुतः ब्रह्म साक्षात्कार का आरंभिक भाग ही सिद्ध होता है। वाचस्पति मिश्र इसी मत के ऊपर आग्रह रखते हैं।

ज्ञान कर्म समुच्चय का खण्डन

मुक्ति की सिद्धि के विषय में उपनिषत् का प्रसिद्ध वाक्य है— **ऋते ज्ञानान्न मुक्तिः** (ज्ञान के बिना मुक्ति नहीं होती) आचार्य शंकर इस औपनिषत् सिद्धान्त के एक निष्ठ श्रद्धालु थे और उनके शिष्य होने के नाते सुरेश्वराचार्य भी इसी मत के मुख्य प्रतिष्ठापक थे। उनका निश्चित मत था कि ज्ञान और केवल विशुद्ध ज्ञान ही मुक्ति के साधन का प्रधान तथा एकमात्र उपाय है। कर्म की कारणता का निर्देश पिछले पृष्ठों में किया गया है। कर्म चित्तशुद्धि का जनक है जिससे विवेक ज्ञान द्वारा वैराग्य तथा विविदिषा संन्यास का उदय होता है और अन्ततो गत्वा परंपरया वह ज्ञान के उत्पादन में सहायता करता है। सुरेश्वर के मत के विरुद्ध वेदान्त के आचार्यों के भिन्न भिन्न मत थे। मुख्य मतों का यहाँ निर्देश किया जाता है—

(क) **कर्म समुच्चित ज्ञान** (जिस में ब्रह्मसाक्षात्कार में ज्ञान की मुख्यता है) ज्ञान केवल स्वतः ब्रह्मसाक्षात्कार में कारण न होकर कर्म के द्वारा उसे संवलित होना भी नितान्त आवश्यक है। ब्रह्मदत्त तथा मण्डन मिश्र के नाम से 'अभ्यास' तथा 'प्रसंख्यान' के सिद्धान्त क्रमशः संबद्ध बतलाये जाते हैं। ब्रह्मदत्त आचार्य शंकर से पूर्ववर्ती अद्वैती आचार्य थे। इनके मत का उल्लेख शंकराचार्य ने बृहदारण्यकभाष्य में, सुरेश्वर ने इसी भाष्य के वार्तिक में तथा वेदान्तदेशिक ने 'तत्त्वमुक्ताकलाप' की सर्वार्थ सिद्धि टीका में किया है। 'प्रसंख्यान' का वर्णन मण्डनमिश्र ने 'ब्रह्मसिद्धि' में विस्तार से किया है जिसे वाचस्पति मिश्र ने अपनी 'भामती' में विकसित किया है। अमलानन्द ने वाचस्पति को मण्डन मत का परिपोषक बतलाया है।

ब्रह्मदत्त ने 'समाहितो भूत्वा पश्येत्' आदि उपनिषत् वाक्यों के ऊपर अपना मत खडा किया है। इन वाक्यों के द्वारा 'प्रसंख्यान' की ओर संकेत किया गया है। ज्ञान केवल रूप से ब्रह्म साक्षात्कार में करण नहीं बनता, परन्तु शम, दम आदि साधनों के द्वारा परिपुष्ट किये जाने पर ही अपने कार्य में समर्थ होता है। मण्डन मिश्र के अनुसार 'विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत ब्राह्मणः' (बृहदारण्यक ४-४-२१) उपनिषत् के सिद्धान्तों का पीठस्थानीय वाक्य है। शास्त्रों के श्रवण द्वारा ब्रह्म के साथ आत्मा की अभेद प्रतिपत्ति का केवल ज्ञान होता है, परन्तु इतना ही ज्ञान ब्रह्म साक्षात्कार को साक्षात् उत्पन्न नहीं कर सकता, प्रत्युत उसके लिए मनन तथा निदिध्यासन की बारंबार आवृत्ति करने की आवश्यकता होती है। फलतः ब्रह्मात्मैक्यज्ञान ब्रह्मसाक्षात्कार के लिये परोक्ष साधन है, प्रत्यक्ष साधन निदिध्यासन से संवलित ज्ञान ही है। यह निदिध्यासन अपनी पूर्णता के लिये आवृत्ति चाहता है और इसी आवृत्ति का नाम 'प्रसंख्यान' है। ब्रह्मदत्त तथा मण्डन मिश्र के इस समान प्रतीत होनेवाले मत में भी कुछ सूक्ष्मभेद है। इस मत का खण्डन सुरेश्वर ने अपने वार्तिक में विस्तार तथा प्रौढता से किया है[1]।

(ख) कर्मज्ञान – सम समुच्चय

इस मत के अनुसार ब्रह्मसाक्षात्कार में कर्म और ज्ञान दोनों ही समान भाव से कारण होते हैं। पूर्वमत में ज्ञान कीं ही प्रधानता की परन्तु कर्म द्वारा संवलित होने के कारण कर्म की गौणता की। यहाँ दोनों का समप्राधान्य है। यह मत भेदाभेदवादी आचार्य भर्तृप्रपञ्च का माना जाता है। इनके मत में जीव तथा ब्रह्म में भेद और अभेद दोनों प्रकार का

1. ब्रह्मदत्त के मत का खण्डन सुरेश्वर ने नैष्कर्म्यसिद्धि (१-६९) में तथा मण्डन मिश्र के मत का खण्डन बृहदारण्यकभाष्य वार्तिक (४-४-७८६-८१०) में किया है।

संबन्ध है। भर्तृप्रपञ्च की युक्ति है कि केवल कर्म की आस्था भेद को ही सिद्ध करती है, परन्तु उस अभेद को नहीं जो उसके अन्तस्तल में विद्यमान रहता है। फलतः उस अभेद की उपलब्धि के लिए ज्ञान भी नितान्त आवश्यक है इनका जीवन लक्ष्य है कि स्वार्थ की सिद्धि के लिये कर्मों का संपादन न तो करना चाहिए और न केवल ज्ञान से ही सन्तुष्ट होना चाहिए कि वह स्वतः साक्षात्कार कर देगा। प्रत्युत दोनों को समान रूप से प्रधान मानकर ज्ञान प्राप्त कर लेने पर भी विहित कर्मों का अनुष्ठान अन्तिम लक्ष्य की प्राप्तितक करते ही रहना चाहिए।

सुरेश्वर ने इस मत का खण्डन बडे आक्षेप के साथ किया है। उन्होंने भर्तृप्रपञ्च के भेदाभेद मत पर तीव्र आक्षेप किया है क्योंकि इन्होंने इस मत की उपपत्ति के लिये ही कर्म ज्ञान के सम समुच्चयवाद को अग्रसर किया है। अन्य युक्तियाँ भी उन्होंने बृहदारण्यकभाष्य वार्तिक में विस्तार के साथ दी है।

'तत्त्वमसि' महावाक्य का विमर्श

श्री सुरेश्वराचार्य ने महावाक्यों के अर्थ विवेचन के लिये नूतन प्रकार की अवतारणा की है। चारों वेदों के प्रधान उपनिषदों से ब्रह्म विषयक वाक्य संगृहीत किये गये हैं जो 'महावाक्य' के नाम से अभिहित किये जाते हैं। इन में भी 'तत्त्वमसि' (छान्दोग्य ६–८–७) महावाक्य ब्रह्मात्मैक्य ज्ञान का साक्षात् उपदेशक होने के कारण विद्वानों को नितान्त प्रिय है। इस वाक्य का अर्थविवेचन सुरेश्वराचार्य ने बडे विस्तार से तथा तथा प्रौढि के साथ नवीन ढंग से किया है। उनकी एतद्विषयक प्रसिद्ध कारिका है —

सामानाधिकरण्यं च विशेषणविशेष्यता।

लक्ष्यलक्षणसंबन्धः पदार्थप्रत्यगात्मनाम् ॥

(नैष्कर्म्यसिद्धि ३-३)

साधारण लौकिक वाक्यों के अर्थविवेचन में भेद तथा संसर्ग संबन्ध की ही उपादेयता सिद्ध होती है, परन्तु महावाक्यों का तात्पर्य अखण्डार्थ के बोधन में है। अखण्ड का अर्थ है निर्गुण ब्रह्म स्वरूप। पूर्वोक्त वाक्य इसी निर्गुण ब्रह्मरूप का बोधक है और इस बोधकता के निमित्त सुरेश्वर ने तीन संबन्ध निर्दिष्ट किये हैं – (१) 'तत्' और 'त्वम्' पदों का सामानाधिकरण्य, (२) दोनों पदों के वाच्यार्थ में विशेषण विशेष्यभाव, (३) इनके वाच्यार्थों और तत्प्रतिपादित प्रत्यगात्मा में लक्ष्य लक्षण संबन्ध।

ध्यान देने की बात है कि 'तत्' पद का अर्थ परोक्षत्वादि विशिष्ट चैतन्य है तथा 'त्वम्' पद का अर्थ अपरोक्षत्वादि विशिष्ट चैतन्य है। ऐसी दशा में तत् तथा त्वम् पदों का परस्पर संबन्ध हो नहीं सकता वाच्यार्थ शक्ति या अभिधाशक्ति के द्वारा। विरोध के कारण अन्वय असंभव है। फलतः यहाँ 'लक्षणा' शक्ति के द्वारा ही कार्य सिद्धि अभीष्ट है। वह लक्षणा भी न 'जहत् लक्षणा' है, न 'अजहत् लक्षणा', प्रत्युत 'जहद जहद्' लक्षणा है, इसका तात्पर्य है कि विरुद्ध अंशों का परित्याग कर अवशिष्ट अंश का बोध करानेवाली यह वृत्ति है और इसी कारण एक अंश का परित्याग करनें के कारण **भागत्याग लक्षणा** तथा भागमात्र के ग्रहण करने से **भागलक्षणा** भी कहते हैं। सुरेश्वराचार्य के मत में 'परोक्षत्वादिविशिष्ट' और 'अपरोक्षत्वादिविशिष्ट' का यहाँ परित्याग कर केवल 'चैतन्य' अंश का ही ग्रहण किया जाता है। फलतः यह महावाक्य 'भागलक्षणा' के द्वारा ही अखण्डार्थ रूप निर्गुण ब्रह्म का प्रतिपादन करता है। चैतन्य रूप समान अविरुद्ध अंश के द्वारा यह महावाक्य निर्गुण ब्रह्म को द्योतित करता है।

सुरेश्वर का यह मार्मिक अन्तरङ्ग विवेचन अवान्तर कालीन समग्र अद्वैतमनीषियों को ग्राह्य तथा मान्य है। विद्यारण्य स्वामी ने अपनी पञ्चदशी में इसे स्पष्ट स्वीकार किया है—

तत् त्वमस्यादिवाक्येषु लक्षणा भागलक्षणा।
सोऽयमित्यादिवाक्यस्थपद्योरिव नापरा॥

संसर्गो वा विशिष्टो वा वाक्यार्थो नात्र सम्मतः।
अखण्डैकरसत्वेन वाक्यार्थो विदुषां मतः॥

(पञ्चदशी ७–७४, ७५)

सुरेश्वराचार्य शङ्कराचार्य के पट्टशिष्यों में प्रधान शिष्य माने जाते हैं। उन्होंने अपनी रचनाओं के द्वारा आचार्य के मत का मार्मिक पल्लवन और विशदीकरण किया। वेदान्त के मौलिक तत्त्वों के विवेचन प्रसंग में इन्होंने अपना विशिष्ट मत प्रतिपादित किया है जो 'आभासवाद' के नाम से अभिहित किया जाता है। निर्गुण ब्रह्म का साक्षात्कार, ज्ञान के द्वारा ही प्राप्य है, न कर्म के द्वारा न ज्ञानकर्म समुच्चय द्वारा। महावाक्यों के द्वारा अखण्डार्थ बोध होता है और इसके लिये लक्षणा (भागलक्षणा) वृत्ति के उपयोग से ही यह साध्य हैं। सुरेश्वराचार्य के द्वारा निर्दिष्ट साधनपक्ष का यही सारांश है॥

(Summary)

SURESVARACHARYA AND NAISHKARMYASIDDHI

(*Dr. Mandan Misra*)

Naishkarmyasiddhi is the accomplishment of the condition of 'actionlessness' of the Self. Mukti is obtainable through the renunciation of all actions and gaining the knowledge of the Truth. This work deals with the nature of Mukti. The author Sri Suresvara proclaims himself a disciple of Sri Sankara Bhagavatpada and says that the work was composed under the command of his Guru. This work covers all the arguments and conclusions that go to establish the truth of Vedanta. All Vedantic works affirm that the knowledge of Brahman alone will ensure *moksha*. The full comprehension of the Vedantagamic texts *Tatvamasi, Aham Brahmasi* etc. is proved to be essential. This knowledge dispels all *avidya* and does not need the help of actions, physical, mental or verbal. Suresvaracharya opposes in vehement language Acharya Mandana Misra's stand, *viz.*, the integration of *jnana* and *karma* (*Karma samuccaya vada*).

(Summary)

BIRTHPLACE OF MANDAN MISRA: TRADITION AND SOURCES

(*Dr. Sachchidananda Choudhury*)

Pandit Mandan Misra was born in the 8th century A. D. in the village named Mahishmati. Its identity is controversial amongst the scholars. But on the basis of tradition and authentic sources it is proved that the said Mahishmati village is situated in the region of Mithila which has been ever reputed for scholarly persuits especially in certain branches of Indian Philosophy named Nyaya, Vaiseshika and Purva Mimansa. Pt. Misra was a great Mimansak.

The nomenclature of Mahishmati has been changed as Mahishi which lies in the district of Saharsa in the northern part of the state of Bihar. The village is pretty old and has always been famous for being the abode of great Sanskrit Scholars. There is a good number of historical relics like temples, pillars, statues, stones with inscriptions in and around that village. Besides, people of that area have believed for generation after generation that Mandan Misra belonged to this village. It is said that he used to worship goddess Tara called the second Mahavidya in the Tantra sastra. There is an old statue enshrined in a temple, of the said Mahavidya Tara in that village.

Apart from the tradition and heresay, the twentieth chapter of Mahachin Karma gives a detailed description of Mahishmati which totally tallies with the village Mahishi of Mithila. It has been elaborated in this article.

All these facts conclusively prove that Mandan Misra was born in the village of Mahishi in Mithila.

(Summary)

SRI MANDAN MISRA AND ADVAITA

(*Dr. Nityanand*)

After being defeated by Adi Sankaracharya, Mandana Misra became the disciple of the Jagadguru and accepted the Advaita school of philosophy. Sankara had been inspired by Gaudapadacharya, whose ideas he oft quoted. For Sankara the world is Maya or unreal and individual ignorance of Jiva is Avidya. The only reality is Brahman which is identified with Atman. The aim of Jiva in this world is Nirvana which means communion with Brahman. The way to attain this state of perfection is by true knowledge of the Self and the realisation of its relation with Brahman.

As a Mimansaka, Mandan Misra believed in duality and preached a return to Vedic rituals and ceremonies. Mimansa is divided into Purva Mimansa and Uttar Mimansa. The former was propounded by Jaimini and the latter by Badarayana. Mandan Misra followed Purva Mimansa but on being defeated in discourse by Adi Sankara took to Advaita philosophy and wrote a number of books–Brihadaranyaka Bhashya Vartika etc. He lived in Mahishmati. As a follower of Karma Kanda and upholder of the Vedas, he is called the avatara of Brahma. As a follower of Advaita Suresvaracharya (Mandana) says that knowledge and emancipation are one and the conception of reality occurs when oneness is realized. All manifestations of duality are due to अन्तःकरण (mind) and it is this that suffers in the cognative operations. Under the surface of अन्तःकरण (mind) and its modifications lie pure consciousness, and world appearance vanishes no sooner the truth is realised.

(Summary)

A CRITIQUE OF THE MANDANA-SANKARA DISCOURSE

(*Prof. Brahmdeo Jha*)

Viswarupa (Mandana) and Kumarila Bhatta his Guru were related through Bharati, the wife of Viswarupa. Bharati was the sister of Kumarila Bhatta, and Vishnu Misra of Pataliputra (Modern Patna), a great scholar of Mimansa was their father. Kumarila Bhatta came to the village of Kariyan (near Darbhanga) and established his Pathasala, where he got renowned scholar-disciples like Viswarupa and Prabhakara Misra. Prabhakara differed with his preceptor Kumarila and started his own school of philosophy in Mimanasa which is known as Misra school. Kumarila's school of thought was known as Bhatta school. Viswarupa, exposed the fallacies of the Misra school and re-established the tenets of Bhatta school and was hence named Mandana Misra.

Mandana Misra belonged to Mahishmati (modern Mahishi, Saharasa District, Bihar) and was a devotee of goddess Tara, one of the ten Mahavidyas. This Tara temple still exists in Mahishi. Mandana has been mentioned in Nilatantra, the authoritative book on Tara Tantra.

In the first discourse between Sankara and Mandana, Mandana was defeated which thoroughly exposed the deficiencies contained in the expositions of Mimansa. Mimansa had completely ignored Brahman and was concerned mainly with mundane existence. Jnana Marga and efficacy of Sanyas were beyond its ken.

Sankara's Advaita Jnana Marga ignored the world completely. That is why he had to take time from Bharati to answer her questions on Kama sastra. Maya is part of Brahman and knowledge and ignorance are but two facets of the same truth. By her question Bharati reminded him of it and he entered the world through the body of King Amaruka and performed karma. A man must do karma unattached to it and only as his duty and not be engrossed in it. That is the truth which *Bhagwadgita* propounds in its conclusion. Just as Brahman incorporates Maya in Himself so does Jiva.

(Summary)

SUREŚVARĀCHARYA'S VIEWS ON MEANS OF THE BRAHMA-REALISATION

(*Baldev Upadhyaya*)

1. Mokṣa is the summum bonum of man. In his worldly life man is entangled in the meshes of triple adversity and as such he always pines for final Release from it. The Advaita Vedanta, as expounded by Sureśvaracharya, one of the disciples of Ādi Śankaracharya, firmly believes in the efficacy of knowledge to be the only means of Brahma-realisation, putting his firm faith in the Upaniṣadic doctrine that without knowledge, no release is possible ऋते ज्ञानात् न मुक्तिः Sureśvara in his voluminous writings lays stress upon this doctrine and refutes with cogent arguments and stern logic various views of Indian Philosophers held about the solution of this important problem.

2. Jaimini, the founder of the Purva Mimamsa Darśana, adduces arguments in support of karma (action) being the most important means for realisation of the Upaniṣadic Brahman. Sureśvara denounces this view as defective in many ways. He says that if the individual soul is doer and enjoyer by nature, it must continue to be so for ever and Mokṣa, which is the contrary of कर्तृत्व and भोक्तृत्व, would become out of question and ever unattainable. Further, the result of action is उत्पाद्य (fit to be produced), आप्य (fit to be gained), संस्कार्य (fit to be reformed) or विकार्य (fit to be changed). Mokṣa is an object which cannot be given any of these attributes and as such it is never an effect of Vedic Acts. Still he maintains that action is indirectly helpful towards the attainment of the final release. To demonstrate his point he presents consecutive stages of the path of perfection involving the instrumentality of action up to the initial stage only. The Ladder of Brahma-realisation according to Sureśvara is as follows :—

(1) Performance of compulsory of obligatory actions.

(2) Purification of mind,

(3) Knowledge of the utter unreality of the world and the empirical objects.

(4) Desire for renunciation of the unreal world.

(5) Abandonment of all the three aspirations (एषणा) of human life.

(6) Desire for self realisation.

(7) Actual renunciation of the world as a result of the aforesaid desire.

(8) Resorting to the three fold positive means leading to the Brahman realisation as detailed in the Upanishads, e. g. hearing of the Vedic text from a competent teacher, argumentation and meditation.

(9) Brahman realisation and complete renunciation of the empirical life.

(10) Mokṣa-restoration of the Jiva to its essential nature that is, Brahman.

3. He adversely criticises those teachers who maintain the combination (समुच्चय) of knowledge with action in any form as a direct means of realisation of Moksha. This combination is possible under the following three kinds:—(*a*) ज्ञानसमुच्चितकर्म (wherin karma is predominant) (*b*) कर्मसमुच्चितज्ञान (wherein Jnana is predominant) (*c*) ज्ञानकर्मसमसमुच्चय (wherein Jnana and Karma are equally predominant). The first two views were advocated by Brahmadatta and Madanamiśra respectively. The views purport to express that the knowledge of absolute identity between the individual soul and Brahman is an indirect one and can be effective only when it is accompanied with constant and repeated meditation called here Prasankhyāna. I his view is refuted by Sureśvara in his Sambandha Vartika when he questions the possible aim to be achieved through Prasankhyāna. It can not be the establishment of the Absolute Reality, because it is in the light of Reality that all things are cognised, proved and

established and nothing else can establish this self-subsistent Reality. Likewise Sureśvara is dead against the views of Bhartṛprapanca who believes in the equal predominance of Jnana and karma in the realisation of Brahman, since he propounds the doctrine of Bhedābheda Our author says that a mere adherence to karma means the recognition of only diversity and not the unity underlining it. So from the true advaitic point of views, Jnana is the *only* means of direct Brahman realisation as has been maintained by the Upaniṣads.

4. The celebrated passage from the Bṛhadaraṇyaka enjoins a scheme of triple sādhana in the shape of *śravaṇa* (hearing of the sacred texts from a competent teacher), *manana* (reasoning the efficiency of the śruti texts with logical arguments) and *Nididhyāsana* (meditation on the established doctrines, called yoga according to the advaitic writers). Opinions vary about the utility of the items mentioned above. Vācaspati establishes the causal nature of the sequence proposed above; hearing causes reasoning into existence and reasoning in its turn produces meditation and all the three combine in the end to reveal Brahman to the mental eye of the Sādhaka. The followers of the Vivaraṇa school establish the direct efficacy of hearing only when supported and supplemented by reasoning and meditation. Sureśvara deviates a bit from the above views. He thinks that meditation when supported by the other two items is the immediate cause of the realisation of Brahman and thus he proves his attachment to yoga more than the other two writers have done.

5 As regards the purport and significance of the mahāvākyas Sureśvara relies on the Lakṣanā to be the only function of word to reveal clearly and cogently their full and complete meaning—*Akhandārtha* which is none other than the Highest Brahman Itself. The celebrated Mahāvākya '*Tat tvam asi*' (that thou art) does prove the fundamental identity of Jiva and Brahman but in so doing it has recourse to Lakṣhanā in completely revealing the said identity. This Lakṣanā has a speciality of its own and is designated *Bhāgavṛtti* (partial verbal

process). Accordingly the terms 'tat' and 'tvam' become bereft of their adjuncts and through the common denotation of 'consciousness' they reveal the unity of Jiva and Brahman. The subject has been treated at great length by our writer in his various books.

6. Thus the great ācārya Sureśvara reveals his deep insight into tackling the problems associated with the Sādhanā of the Highest Reality and proves his unstinted devotion towards the fundamental teachings of the Upaniṣads as interpreted by the great Śamkarācārya in his Bhāṣyas.

BENGALI



আচার্য্য সুরেশ্বর ও তাঁহার বৌদ্ধাদিমত সমীক্ষা

[নিবন্ধক—ন্যায়াচার্য্যতর্কালঙ্কারোপাধিক শ্রীমধুসূদন ভট্টাচার্য্য]
অধ্যাপক—গবেষণা বিভাগ, সংস্কৃত কলেজ, কলিকাতা।

প্রায় বারশ সত্তর বৎসর পূর্বে যখন বৌদ্ধধর্মের প্লাবনে সনাতন বৈদিকধর্ম বিধ্বস্ত ও বিপর্য্যস্ত হয়, তখন ভারতের অদ্বিতীয় কর্ম-মীমাংসক আচার্য্য কুমারিল ভট্ট নিজ বৌদ্ধগুরু ধর্মপালকে বিচারে পরাভূত করিয়া গুরুবধের প্রায়শ্চিত করিবার জন্য তুষানলে আত্মাহুতি প্রদান করিতে প্রস্তুত হইয়াছেন, ঐ সময় বহুশিষ্য সমভিব্যাহারে সাক্ষাত শিবাবতার আচার্য্য শঙ্কর নিজগুরু গোবিন্দ ভগবৎপাদ কর্ত্তৃক আদিষ্ট হইয়া অদ্বৈতসিদ্ধান্ত বিরোধী মতবাদ নিরস্ত করিয়া অদ্বৈত-সিদ্ধান্তকে প্রতিষ্ঠিত করিবার জন্য আচার্য্য কুমারিল ভট্টের তুষানলে প্রবেশের মূহুর্ত্তে তাঁহার সম্মুখে উপস্থিত হন এবং বিচারপ্রার্থীরূপে নিজ অভিপ্রায় ব্যক্ত করেন। আচার্য্য শঙ্করের অভিপ্রায় অবগত হইয়া ভট্টপাদ বলেন আমার আর সময় নাই, যদি কর্মমীমাংসকের সহিত বিচার আপনার অভীষ্ট হয়, আমার উপযুক্ত শিষ্যগণের মধ্যে সর্বশ্রেষ্ঠ মীমাংসক বিশ্বরূপ যিনি মণ্ডনমিশ্র নামে খ্যাতিলাভ করিয়াছেন তাঁহাকে বিচারে পরাস্ত করিতে পারিলে সর্বভারতে আপনার অভিলষিত অদ্বৈতবাদ প্রতিষ্ঠিত হইবে। আচার্য্য শঙ্করের সাক্ষাতেই ভট্টপাদ তুষানলে নিজদেহ ভস্মসাৎ করিলেন। ভট্টপাদের উপদেশ অনুযায়ী আচার্য্য শঙ্কর বিশ্বরূপের সাক্ষাতকারের উদ্দেশ্যে তদানীন্তন সুপ্রসিদ্ধ নগর মাহেষ্মতী পুরীতে উপনীত হইলেন। তথায় কতিপয় পুরনারী কুম্ভকক্ষে নদীতে যাইতেছিলেন, শঙ্কর উহাদিগকে জিজ্ঞাসা করিলেন এই নগরে বিশ্বরূপের গৃহ কতদুর।

তদুত্তরে নারীগণ নির্দ্দিষ্ট পথের সন্ধান দিয়া বলেন যে ভবনের চতুষ্পার্শ্বে নীড়স্থিত শুক-সারী পক্ষীগণ বেদের স্বতঃপ্রামাণ্য বা পরতঃ প্রমাণ্য, জগৎ নিত্য অথবা অনিত্য, ঈশ্বর কর্মফল দাতা অথবা কর্মই কর্মফলদাতা এই সকল শব্দ উচ্চারণ করিয়া কলরব করিতেছে সেই ভবনই বিশ্বরূপের ভবন বলিয়া জানিবেন। নারীগণের প্রদর্শিত পথে গমন করিয়া আচার্য্য শঙ্কর ঠিক মধ্যাহ্ন সময়ে অতীব সম্পন্ন মণ্ডনমিশ্রের বহির্বাটীতে উপস্থিত হইলেন। ঐদিন মণ্ডনমিশ্র নিজ ধর্মপত্নী উভয়ভারতীর সহায়তায় সন্ধ্যাবন্ধন প্রভৃতি অগ্নিহোত্র পর্য্যন্ত বিধিবিহিত নিত্যকর্মানুষ্ঠান সমাপনান্তে পিতৃশ্রাদ্ধে প্রবৃত্ত হইয়াছেন। ঐ সময়ে বহির্দেশ হইতে কোনও পরিজন কিশোর সন্ন্যাসীর আগমন বার্ত্তা নিবেদন করিলে বিশ্বরূপ ক্রুদ্ধভাবে বলিলেন অন্তর্বাটিকার সকল প্রবেশ পথ বন্ধ করিয়া দাও, মুণ্ডিত মস্তক ভিক্ষু যেন কোনও ক্রমেই প্রবেশের সুযোগ না পায়। মিশ্রের আদেশে সকল প্রবেশ পথ বন্ধ হইল। বিশ্বরূপও তন্ময়ভাবে পিতৃশ্রাদ্ধে ব্যপৃত হইলেন, তখন শঙ্কর যোগবলে সকল তথ্য অবগত হইয়া শিষ্যগণকে বহির্বাটীতে অপেক্ষা করিতে বলিলেন। নিজে যৌগিক শক্তিপ্রভাবে পিতৃশ্রাদ্ধে ব্যপৃত মণ্ডনমিশ্রের সম্মুখে উপস্থিত হইলেন। বিশ্বরূপ দেখিলেন তপ্তকাঞ্চনবর্ণ, প্রশস্ত ললাট, আজানুলম্বিত বাহু, জ্যোতির্ময় এক দিব্য কিশোর সন্ন্যাসী সম্মুখে উপস্থিত। যদিও মণ্ডনমিশ্র বিস্ময়ে অভিভূত তথাপি নিজের ভাব অব্যক্ত রাখিয়া ক্রুদ্ধভাবে বলিলেন মুণ্ডিত মস্তক ভিক্ষু! আমার পিতৃশ্রাদ্ধকালে কেন আমার সম্মুখে উপস্থিত হইয়াছ? যদি আমার গৃহে আতিথ্য স্বীকার তোমার অভিলষিত হয় তবে বহির্বাটীতে গমন করিয়া অপেক্ষা কর, আমার পরিজনগণ তোমাদের ভিক্ষার সমুচিত ব্যবস্থা করিয়া দিবে। আচার্য্য শঙ্কর স্মিতমুখে অতি বিনীত-ভাবে বলেন আমি অন্নভিক্ষা করিতে আপনার নিকট উপস্থিত হই নাই, কিন্তু প্রয়াগধামে ত্রিবেণী সঙ্গমে আপনার গুরু ভট্টপাদ কুমারিল গুরুবধের প্রায়শ্চিত্ত করিবার জন্য তুষানলে আত্মাহুতি প্রদান করিবার সময়ে আমাকে বলিয়াছেন আপনার সঙ্গে বিচারে

প্রবৃত্ত হইয়া যেই পক্ষ বিজিত হইবেন সেই পক্ষ বিজয়ীর শিষ্যত্ব গ্রহণপূর্বক বৈদিক ধর্ম সিদ্ধান্ত ভারতবর্ষের প্রচারের সহায়তা করিবেন আমার ইহাই একমাত্র ভিক্ষা। শঙ্করের বক্তব্য শ্রবণ করিয়া পিতৃ-শ্রাদ্ধ সমাপ্তির পরে আচার্য্য শঙ্করের সহিত কথোপকথন প্রসঙ্গে বিচারে সম্মত হইলেন। মিশ্র প্রশ্ন করিলেন তুমি অদ্বয় ব্রহ্মবাদী আমি কর্মকাণ্ডবাদী মীমাংশক; আমাদের উভয়ের মধ্যে বিচার সময়ে কে মধ্যস্থতা করিবে কেই বা জয় পরাজয় ঘোষণা করিবে। উত্তরে আচার্য্য শঙ্কর বলেন বর্ত্তমান ভারতবর্ষে আমার সহিত মণ্ডন-মিশ্রের বিচারে একমাত্র আপনার ধর্মপত্নী উভয়ভারতীই মধ্যস্থতা করিবার যোগ্য পাত্রী। ইনি যাহাকে বিজয়ী বলিয়া ঘোষণা করিবেন তিনিই বিচারে বিজয়ী হইয়া বিজিতকে শিষ্যত্ব গ্রহণে বাধ্য করিবেন।

বিশ্বরূপ আচার্য্য শঙ্করের প্রস্তাবে সম্মত হইলেন। উভয় ভারতীয় মধ্যস্থতায় পূর্বমীমাংসা ও উত্তরমীমাংসা অবলম্বনে তুমুল শাস্ত্রীয় বিচার আরম্ভ হইল। এইভাবে দীর্ঘদিন বিচারের পর আচার্য্য শঙ্করের নিকট বিশ্বরূপ পরাস্ত হইলেন। এবং পূর্ব প্রতি-শ্রুতিমত শঙ্করের শিষ্যত্ব গ্রহণ করিয়া সন্ন্যাসাশ্রমে দীক্ষিত হইলেন। পতিপ্রাণা সাধ্বী উভয়ভারতীও নিজ পতির সম্মুখে যোগ অবলম্বন-পূর্বক দেহত্যাগ করিলেন। মণ্ডনমিশ্র এবং শঙ্করের সুগভীর শাস্ত্রীয় বিচারে উভয়ভারতীর মধ্যস্থতা দৃষ্টে মনে হয় তদানীন্তনকালেও ভারতবর্ষে নারীগণ বিবিধ বিদ্যার চর্চা করিয়া পারদর্শিনী হইতেন।

উভয়ভারতীর তিরোধানের পর আচার্য্য শঙ্কর মণ্ডনমিশ্র এবং অন্যান্য শিষ্যবৃন্দ সমভিব্যাহারে মাহেষ্মতী পুরী ত্যাগ করিয়া প্রব্রজ্যা অবলম্বন পূর্বক দেশদেশান্তর অতিক্রম করিয়া শৃঙ্গগিরি পর্বতে উপস্থিত হন। যে মণ্ডনমিশ্র সংসারাশ্রমে আচার্য্য শঙ্করের প্রতি বীতশ্রদ্ধ ছিলেন তিনিই এখন গুরুপরিচর্য্যায় গুরুর একান্ত শরণাগত। বিশ্বরূপ অন্তরঙ্গ শিষ্যগণের মধ্যে প্রধানতম স্থান অধিকার করিয়া গুরুদত্ত সুরেশ্বরাচার্য্য নামে সমগ্রভারতে প্রসিদ্ধিলাভ করিলেন, এবং আচার্য্য শঙ্করের অনুগ্রহে সমগ্র বেদান্তশাস্ত্রের নিগূঢ়তত্ত্ব

হৃদয়ঙ্গম করিয়া জীবন্মুক্তি অবস্থায় উন্নীত হন। আচার্য্য শঙ্কর ও প্রিয়তম শিষ্য সুরেশ্বরাচার্য্যকে শৃঙ্গেরী মঠের অধ্যক্ষ নিযুক্ত করেন।

আচার্য্য সুরেশ্বর গুরু কর্ত্তৃক আদিষ্ট হইয়া 'নৈষ্কর্ম্যসিদ্ধি' নামক একখানি বেদান্তের গ্রন্থ প্রণয়ন করেন। আচার্য্য শঙ্কর শৃঙ্গেরী মঠে অবস্থানকালে সুরেশ্বরাচার্য্য প্রণীত নৈষ্কর্ম্যসিদ্ধি গ্রন্থখানি সম্যক্ পর্য্যালোচনা করিয়া বুঝিলেন, সুরেশ্বরাচার্য্য যদিও পূর্বাশ্রমে কর্ম-মীমাংসার পক্ষপাতী ছিলেন কিন্তু নৈষ্কর্ম্যসিদ্ধি গ্রন্থে আচার্য্য শঙ্করের অদ্বৈতব্রহ্মবাদ সুনিপুণভাবে অনুসরণ করিয়াছেন। উক্তগ্রন্থে কর্মবাদ এবং জ্ঞানকর্ম-সমুচ্চওবাদ পূর্বপক্ষরূপে গ্রহণপূর্বক শাঙ্কর সিদ্ধান্ত অনুসরণ করিয়া খণ্ডন করিয়াছেন এবং কর্ম, চিত্তশুদ্ধির উপায়রূপে পরম্পরায় উপযোগী হইলেও অদ্বিতীয় ব্রহ্মসাক্ষাতকারই অপবর্গের সাক্ষাত কারণ এই শঙ্কর সিদ্ধান্তই বিবিধ যুক্তি সহকারে সমর্থন করিয়াছেন। এই নৈষ্কর্ম্যসিদ্ধি গ্রন্থে বলা হইয়াছে যে সর্বদেহে আত্মা যদি অভিন্ন হয় তাহা হইলে জ্ঞানী ব্যক্তির অজ্ঞানীর দেহ সম্বন্ধপ্রযুক্ত সুখ দুঃখ বোধ হইবে না কেন? এই প্রশ্নের উত্তরে আচার্য্য সুরেশ্বর বলেন যে তত্ত্বজ্ঞান উৎপন্ন হওয়ার পূর্বে অর্থাৎ সংসারীদশায় অন্যান্য আয়তনে অনুভূত সুখ দুঃখাদির যখন আমাদের অনুভব হয় না সুতরাং তত্ত্বসাক্ষাতকার হইবার পরে জীবন্মুক্ত অবস্থায় অপরাপর দেহাশ্রিত সুখ-দুঃখানুভূতির সম্ভাবনা কোথায়? বিশেষতঃ নিজ অনুভূত সুখ দুঃখ যখন অসৎ তখন অন্যের সুখ দুঃখ তত্ত্বদর্শী পুরুষের সংসক্ত হইবে কি প্রকারে? আচার্য্য সুরেশ্বরের মতে শরীর ইন্দ্রিয় প্রভৃতির ভেদ নিবন্ধন সুখ দুঃখ প্রভৃতিও পরিচ্ছিন্ন হইয়া থাকে। সুতরাং চৈত্রগত সুখ দুঃখ মৈত্রে অনুভূত হইতে পারে না। অতএব অজ্ঞানাবস্থায় যখন একের অনুভূত সুখ বা দুঃখ অন্যের অনুভূত হয় না তখন তত্ত্বজ্ঞান উদিত হইলে দুঃখের মূলীভূত অজ্ঞান নিবৃত্তি হওয়ায় পরে অজ্ঞানী সংসারীর সুখ ও দুঃখ কোনও ক্রমেই মুক্ত পুরুষে সংসক্ত হইতে পারে না। এই নৈষ্কর্ম্যসিদ্ধি গ্রন্থের চতুর্থাধ্যায়ে বলা হইয়াছে আত্মা দৃশ্য

নহে, পরন্তু সকল দৃশ্য বস্তুর সাক্ষী আত্মতত্ত্বসাক্ষাতকারের উদয় হইলে অনাত্মবোধ অর্থাৎ জ্ঞান, জ্ঞাতা ও জ্ঞেয় প্রভৃতি আবিদ্যিক বস্তুমাত্রের নিবৃত্তি হওয়ায় অদ্বিতীয় অখণ্ড অবিকারী আত্মতত্ত্ব-সাক্ষাতকার হইয়া থাকে। ঐ জ্ঞানের প্রভাবে দ্বৈতপ্রপঞ্চ তিরোহিত হয়। ইহাই আচার্য্য সুরেশ্বরের সিদ্ধান্ত।

আচার্য্য সুরেশ্বরের আরও তিনখানি বার্ত্তিকগ্রন্থও পাওয়া যায়। ১। বৃহদারণ্যকোপিনষদ্ভাষ্যবার্ত্তিক ২। তৈত্তিরীয়োপনিষদ্ভাষ্যবার্ত্তিক ৩। পঞ্চীকরণবার্ত্তিক। ইহাদের মধ্যে বৃহদারণ্যকভাষ্যবার্ত্তিক গ্রন্থের তৃতীয় ব্রাহ্মণে প্রথমতঃ আচার্য্য সম্প্রদায়ের প্রচলিত বেদান্ত সিদ্ধান্ত সুনিপণভাবে নিরূপণ করা হইয়াছে। পরে অখণ্ড শুদ্ধচৈতন্যের বিরোধী বক্ষ্যমান বৌদ্ধমত পূর্বপক্ষরূপে উপস্থাপিত করেন। 'যৎ সৎ তৎ ক্ষণিকং যথা জলধরঃ সন্তশ্চ ভাবা অমী' ইত্যাদি বৌদ্ধ-সিদ্ধান্তনুসারে প্রত্যেক ভাব পদার্থ যেহেতু সৎ অতএব সকল ভাব পদার্থই ক্ষণিক; সুতরাং নিত্য প্রত্যগাত্মা অসিদ্ধ এই পূর্বপক্ষ স্থাপন প্রসঙ্গে ক্ষণভঙ্গবাদীগণের সিদ্ধান্ত এই যে, রূপ, বেদনা, বিজ্ঞান, সজ্ঞা ও সংস্কার নামক স্কন্ধপঞ্চকের দ্বারা জাগতিক সমস্ত পদার্থই ব্যাপ্ত। এই স্কন্ধপঞ্চাত্মক বস্তুমাত্রই বাসনারূপ সংস্কারের দ্বারা সংস্কৃত এবং উৎপত্তিক্ষণমাত্রে স্থিতিশীল বলিয়া ক্ষণিক†।

উক্ত ক্ষণভঙ্গবাদ খণ্ডন প্রসঙ্গে বার্ত্তিককার বলেন যে—ভাব পদার্থ মাত্রই যদি ক্ষণিক এবং ব্যাপারশূণ্য হয় তাহা হইলে চৈত্রঃ প্রতিক্ষণংভুঙ্‌ক্তে' ইত্যাদি স্থলে চৈত্রীয় ভোজন ক্রিয়াতে আবৃত্তি

---

† ক্ষণিকাঃ সর্বসংস্কারা অস্থিরাণাং কুতঃক্রিয়া।
ভূতির্যেষাং ক্রিয়া সৈব কারকং সৈব চোচ্যতে॥
যাবদ্ যাবচ্চ ভাবোইয়ং প্রত্যক্ষেণ প্রতীয়তে।
তাবৎ স বর্ত্তমানস্থো নান্যকালবিশেষণঃ॥
একক্ষণশ্চ কালোহয়ং বর্ত্তমান ব্যবস্থিতম্।
তস্মাৎ প্রত্যক্ষং তৎসর্বং ক্ষণিকত্বং মতং মম॥

প্রতীয়মান হইতে পারে না এবং 'পর্জন্যো বৃক্ষং বৃক্ষং প্রতিসিঞ্চতি' 'গ্রামো গ্রামো রমণীয়ঃ' এই সকল স্থলে বীপ্সিত পদার্থবোধ যাহা সর্বসম্মত, ক্ষণভঙ্গবাদী বৌদ্ধমতে নাশক্রিয়ার দ্বারা যুগপৎ অনেক দ্রব্যের ব্যাপ্তি অসম্ভবা। তাৎপর্য্য এই যে, পূর্বোক্তস্থলদয়ের প্রথম স্থলে সকল বৃক্ষগত এবং বৃক্ষাশ্রয়দেশগত সেচন ক্রিয়ার ব্যাপ্তি এবং দ্বিতীয় স্থলে সকল গ্রাম এবং গ্রামের আশ্রয় দেশগত রমণীয়তার ব্যাপ্তিরূপ যে বীপ্সিত পদার্থবোধ ইহা সকলেই স্বীকার করেন। যদি ক্ষণভঙ্গবাদ স্বীকৃত হয় তাহা হইলে নাশক্রিয়ার দ্বারা পদার্থের অস্থিরতাপক্ষে অনেক দ্রব্যের ব্যাপ্তি কিরূপে সম্ভব হইতে পারে।

ক্ষণবাদীগণকে জিজ্ঞাস্য এই যে, 'বিমতানি ক্ষণিকানি' এই প্রতিজ্ঞা বাক্যের ঘটক ক্ষণিকপদের যদি ক্ষণসম্বন্ধীরূপ মতুপ্ অর্থ বিবক্ষিত হয় তাহা হইলে সিদ্ধ সাধন দোষ অনিবার্য্য। কারণ নিমেষ বা ক্ষণরূপ যে খণ্ডকাল তাহার সহিত স্থির বস্তুর সম্বন্ধ বৈদান্তিকগণের সিদ্ধান্ত‡। যদি ক্ষণিক শব্দের ক্ষণে তিরোভাব এইরূপ অর্থ ক্ষণভঙ্গবাদীদের অভিপ্রেত হয় তাহা হইলে জিজ্ঞাস্য— এখানে 'ক্ষণে' এই পদের দ্বারা কোন্ ক্ষণ গৃহীত হইবে। যদি সত্তাক্ষণে তিরোভাব বিবক্ষিত হয় তাহা হইলে সর্বং ক্ষণিকম্' এই নিজ সিদ্ধান্ত ব্যহত হওয়ায় প্রতিজ্ঞাহানিরূপ দোষ হইবে। যদি ক্ষণান্তরে তিরোভাব বিবক্ষিত হয় তাহা হইলে কারণ হইতে উদ্ভুত কার্য্যনিবৃত্তিই ক্ষণান্তরের তিরোভাব পদের অর্থ স্বীকার করিতে হইবে। উক্ত অর্থ স্বীকৃত হইলে তিরোভাব কারণ স্বরূপই হইবে, ফলে স্থির ধর্ম্মী ব্যতিরেকে তাদৃশ তিরোভাব সম্ভব হইতে পারে না। স্থির বস্তু স্বীকৃত হইলে ক্ষণিকত্ববাদের ব্যাঘাত উপস্থিত

---

† বার্ত্তিক, শ্লোক ৫৮২ – ৫৮৩
বৃঃ আঃ ৩য় ব্রাহ্মণ।

‡ বার্ত্তিক, শ্লোক ৫৮৩ – ৫৮৪

হইবে। যদি উৎপন্ন বস্তুর নাশই তিরোভাব বলিয়া স্বীকৃত হয়, তাহা হইলে পুনরায় সিদ্ধসাধন দোষ অনিবার্য্য হইবে, কারণ উৎপন্ন বস্তুর নাশ কেবল বৈশেষিকাদি সিদ্ধান্তই নহে বেদান্ত-সিদ্ধান্তও বটে। সুতরাং স্থিরবস্তু ব্যতিরেকে উৎপন্ন বস্তুর নাশ সম্ভবপর নহে, ফলে ক্ষণভঙ্গুরত্ববাদ ব্যাহত হইবে।

যদি ক্ষণভঙ্গবাদী বলেন উৎপত্তিক্ষণে তিরোভাব আমাদের অভিপ্রেত এই কল্পান্তরও সঙ্গত নহে, কারণ একই ক্ষণে কার্য্যের উৎপত্তি ও বিনাশ বৈনাশিকদিগেরও স্বীকৃত নহে। সুতরাং অতি-প্রসক্তিদোষ অবশ্যম্ভাবী। পরিদৃশ্যমান অর্থক্রিয়াকারিত্ব নিবন্ধন রথ প্রভৃতির ক্ষণিকত্ব যেরূপ অসিদ্ধ দীপ সন্তানস্থলেও অনুরূপ অর্থক্রিয়াকারিত্বই দীপাদির ক্ষণিকত্বের বাধক হইবে। এই সকল যুক্তিও অন্যান্য বিবিধ যুক্তি অবলম্বন করিয়া বার্ত্তিককার ক্ষণভঙ্গবাদ বিশেষভাবে খণ্ডন করিয়াছেন। এক্ষণে ক্ষণভঙ্গবাদের অনুকূল বৌদ্ধ-সম্প্রদায় প্রদর্শিত 'যৎ সৎ তৎ ক্ষণিকম্' ইত্যাদি অনুমান প্রসঙ্গে বেদান্ত ও বৌদ্ধমতের ব্যাপ্তি জ্ঞান ও তাহার উপায় সম্বন্ধে বার্ত্তিকার যাহা বলিয়াছেন তাহা সংক্ষেপে প্রদর্শিত হইতেছে।

ন্যায়মতে যেমন ব্যভিচারজ্ঞানবিরহ এবং সহচারজ্ঞানকে ব্যাপ্তি গ্রহের উপায় বলা হইয়াছে আচার্য্য সুরেশ্বরের মতেও ব্যাভিচারের সম্ভাবনা যদি না থাকে তাহা হইলে পূর্বানুভূত সহচারমূলক সংস্কাররূপ কারণ এবং ধূমাদিরূপ ব্যাপ্যদর্শন হইতে ধূমাদির ব্যাপক বহ্ন্যাদির অনুমান হইয়া থাকে‡।

ব্যাপ্তিগ্রহের উপায় সম্বন্ধে ন্যায়মতে ও বেদান্তমতে কোনও পার্থক্য না থাকিলেও ন্যায়মতে লিঙ্গদর্শনের দ্বারা উদ্বুদ্ধ ব্যাপ্তিগোচর সংস্কার হইতে ব্যাপ্তির স্মৃতি হওয়ার পর তৃতীয় লিঙ্গপরামর্শ উৎপন্ন

---

‡ সহোপলম্ভসংস্কারাৎ পুনর্ধীর্যৈকদর্শনাৎ।
সাইনুমা সম্ভবস্তত্র ব্যভিচারস্য চেন্নহি॥ বার্ত্তিক ৭১৭

হইলে পরক্ষণে পক্ষীভূত পর্বত প্রভৃতিতে বহ্ন্যাদির অনুমিতি স্বীকৃত হইয়াছে। বেদান্ত-সিদ্ধান্তে ব্যাপ্তিস্মরণ বা পরামর্শ স্বীকৃত নহে। বার্ত্তিককার বলেন ধূমদর্শনাধীন পূর্বানুভূত ব্যাপ্তিবিষয়ক সংস্কার হইতেই মহানস প্রভৃতিতে পূর্বদৃষ্ট বহ্ন্যাদির যে ধী অর্থাৎ পর্বত প্রভৃতি পক্ষে অবধারণ তাহাই অনুমা বা অনুমিতি। বার্ত্তিককারের 'সহোপলম্ভ' প্রভৃতি উক্তির ফলে ইহা আমরা স্পষ্টতই বুঝিতে পারি। অব্যভিচারী সাধ্যসাধন সম্বন্ধই ব্যাপ্তি। ঐ ব্যাপ্তির আশ্রয় হেতু গমক অর্থাৎ অনুমাপক হইয়া থাকে। এই বেদান্তসিদ্ধান্তের বিরুদ্ধে বৌদ্ধগণ বলেন পূর্বোক্ত বেদান্তসিদ্ধান্তও ঠিক নহে। কারণ স্বভাব, কার্য্যকারণভাব এবং অনুপলব্ধি এই তিনটি হেতুর গমকতার উপায় অর্থাৎ অভিনাভাবরূপ ব্যাপ্তি গ্রাহক। দৃষ্টান্তস্বরূপে বৌদ্ধগণ বলেন 'অয়ং বৃক্ষঃ শিংশপায়াঃ' এই সকল স্থলে স্বভাব অর্থাৎ তাদাত্ম্যমূলে অবিনাভাবরূপ ব্যাপ্তিগ্রহ হইয়া থাকে। ধূমাদিলিঙ্গের দ্বারা পর্বত প্রভৃতিতে ধূমের ব্যাপক বহ্নির যে অনুমান হয় সেখানে কার্য্য-কারণভাবমূলক অর্থাৎ উৎপত্তিমূলক অবিনাভাবগ্রহ হইয়া থাকে। ব্যতিরেকি অনুমানস্থলে ধূমের ব্যাপক যে বহ্নি তাহার অভাবকে হেতু করিয়া বহ্নির ব্যাপ্য যে ধূম তাহার অভাবকে সাধ্য করিয়া হ্রদ প্রভৃতিতে বহ্নিব্যাপ্য ধূমের অভাব অনুমিত হয়। বৌদ্ধগণ এই ব্যতিরেকি অনুমানে অনুপলব্ধিমূলক বহ্ন্যভাবের জ্ঞান হয় বলিয়া অনুপলব্ধিই এখানে বহ্ন্যভাবে ধূমাভাবের ব্যাপ্তির গ্রাহক।

আচার্য্য সুরেশ্বর উক্ত বৌদ্ধমত খণ্ডন প্রসঙ্গে বলেন কেবল সহচারমাত্র জ্ঞান হইতে ব্যাপ্তিগ্রহ হইতে পারে না। যেমন পিতা ও পুত্র, শিষ্য ও আচার্য্য উভয়ের মধ্যে কদচিৎ সহচারদর্শন হইলেও কখনও ভিন্নদেশে অবস্থিত থাকায় উভয়ই পরস্পরের ব্যভিচারী হইয়া থাকে। এইজন্য সহচারজ্ঞান থাকিলেও পিতা পুত্রাদির মধ্যে বা শিষ্যাচার্য্যের মধ্যে বাপ্তিগ্রহের উদয় হয় না। অতএব অব্যভি-চরিত সাধ্যসাধনের সম্বন্ধকেই ব্যাপ্তি বলিতে হইবে। বৌদ্ধসম্মত অভিনাভাবরূপ ব্যাপ্তিগ্রহের কারণরূপে ব্যভিচারগ্রহাভাবকে স্বীকার না করায় তাদৃশ ব্যাপ্তিগ্রহ সম্ভবপর নহে। বৌদ্ধসম্প্রদায়ের অভিমত

ব্যতিরেক্যনুমান প্রসঙ্গে বার্ত্তিকগ্রন্থে আচার্য্য সুরেশ্বর বলেন সাধ্যাভাব লিঙ্গের দ্বারা হেতুর অভাব কিভাবে সিদ্ধ হইবে? যদি বলা যায় ধূমের ব্যাপক যে বহ্নি তদ্বিষয়ক জ্ঞানের কারণ সমুদায় উপস্থিত থাকিলেও বহ্নির অনুপলব্ধি প্রযুক্ত বহ্ন্যভাব অবগত হইয়া সেই অবগতির ফলে ব্যাপ্য যে ধূম তাহার অভাব অনুমিত হইয়া থাকে। অন্য কোনও বিশেষ কারণ ব্যতিরেকে ব্যাপক যে বহ্নি তাহার অনুপলব্ধি মাত্র হইতে বহ্ন্যভাবের প্রতীতি হওয়ার পরে ধূমাভাব অনুমিত হইয়া থাকে। অতএব বহ্নিধূমের অন্বয্যনুমান হওয়ার পরে বহ্ন্যভাবে ধূমাভাবের পূর্বোক্তপ্রকারে অবিনাভাব গৃহীত হইয়া ব্যতিরেকি অনুমান হইবে। ইহার ফলে ব্যভিচারজ্ঞানকে ব্যাপ্তিগ্রহের বিরোধী স্বীকার করিলেও ব্যভিচারগ্রহাভাবকে ব্যাপ্তিগ্রহের উপায় স্বীকার করিবার প্রয়োজন রহিল না। কারণ যেখানে অন্বয্যনুমানের পরে প্রকৃতসাধ্যাভাবকে হেতু করিয়া প্রকৃতহেত্বভাবের ব্যতিরেক্যনুমান সম্ভবপর হয় সেখানে ব্যভিচারশঙ্কা বা নিশ্চয় হওয়ার সম্ভাবনা থাকে না।

বৌদ্ধগণের এই ব্যতিরেক্যনুমান যুক্তিসঙ্গত নহে। কারণ পার্বত্য উপত্যকাপ্রদেশে অর্থাৎ সন্নিহিত স্থানে লোষ্টবিশেষে অনুপলব্ধিমূলক বহ্ন্যভাব নিশ্চিত হইলেও ধূমাভাবের অনুমিতি হয় না। অধিকন্তু অনুপলব্ধিমূলে যেরূপ বহ্ন্যভাবের নিশ্চয় হয় তদ্রূপ ধূমাভাবেরও অনুপলব্ধিমূলে নিশ্চয় হইয়া থাকে। যদি বৌদ্ধগণ বলেন পূর্বোক্ত সন্নিহিত স্থানে বহ্ন্যভাবের প্রাত্যক্ষিক নিশ্চয়ই হইয়া থাকে অনুপলব্ধিমূলক নহে। এই বক্তব্যও ঠিক নহে। যদি বহ্ন্যভাবের প্রাত্যক্ষিক নিশ্চয় স্বীকৃত হয় তাহা হইলে ধূমাভাবেরও সেখানে প্রাত্যক্ষিক নিশ্চয়ই হইবে। সুতরাং সেখানে ব্যতিরেকি অনুমান কল্পনা করা নিষ্প্রয়োজন।‡*

---

‡* প্রত্যক্ষগোচরে সাধ্যাভাবশ্চেৎ প্রতিপাদ্যতে।
প্রত্যক্ষেণৈব সিদ্ধত্বাদনুমৈবং বৃথা ভবেৎ॥
বার্ত্তিক, শ্লোক ৭২৪

উক্ত খণ্ডনের প্রত্যুত্তরে যদি বৌদ্ধগণ বলেন সন্নিকৃষ্টদেশে পূর্বোক্ত ব্যতিরেকি অনুমান আমাদের অভিপ্রেত নহে পরন্তু অসন্নিকৃষ্ট দেশে ব্যতিরেকি অনুমান আমাদের অভিপ্রেত। বৌদ্ধদের এই মতও যুক্তিসিদ্ধ নহে। কারণ পার্বত্য অধিত্যকাপ্রদেশে অর্থাৎ উক্তপ্রদেশে অসন্নিকৃষ্ট অংশবিশেষে অগ্নির উপলব্ধি সম্ভবপর নহে বলিয়া বহ্ন্যভাবের নিশ্চয় অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে। অথচ সেখানে ধূম প্রত্যক্ষসিদ্ধ হওয়ায় কোনও প্রকারেই বহ্ন্যভাবরূপ লিঙ্গের দ্বারা ধূমাভাবের অনুমিতি হইতে পারে না।

সুতারং বৌদ্ধদের ব্যতিরেকি অনুমান প্রমাণসিদ্ধ নহে†।

আচার্য্য সুরেশ্বর পূর্বোক্ত প্রকারে ব্যতিরেকি অনুমান খণ্ডন করিয়া বলেন বৌদ্ধদের অন্বয়্যনুমানও সম্ভবপর নহে। কারণ পূর্বোক্ত যুক্তিতে বহ্ন্যভাব যখন ধূমাভাবের ব্যভিচারী সিদ্ধ হইয়াছে তখন বহ্নিধূমের অন্বয় সহচারমূলক অবিনাভাবগ্রহও সম্ভবপর নহে। অনুসন্ধান করিলে বুঝিতে পারা যায় যে পার্বত্য অধিত্যকা প্রদেশে ধূমদর্শন হইলেও যাবৎকাল পর্য্যন্ত অগ্নির দর্শন না হয় তাবৎকাল পর্য্যন্ত সেখানে অগ্নি নিশ্চিত হইতে পারে না। সুতরাং বৌদ্ধমতানুযায়ী অন্বয়্যনুমানও অসিদ্ধ‡।

এইভাবে আচার্য্য সুরেশ্বর অন্বয়্যনুমান এবং ব্যতিরেক্যনুমান খণ্ডন করিয়া বেদান্তসম্মত অন্বয়ব্যতিরেকানুমান প্রদর্শন করেন, পরে বৌদ্ধদের বিবক্ষিত গম্যগমকভাব, স্বভাব বাদ, কার্য্যকারণভাব, অপোহ-

---

† অধিত্যকাদৌ দেশে তু হ্যুপলব্ধেরসম্ভবাৎ।
মা ভূদগ্ন্যাত্মভাবেঽপি কদাচিদ্ধূমসম্ভবঃ॥
বৃঃ বার্ত্তিক ৭২৫ শ্লোক

‡ তাবন্নাবসিতুং শক্যং ভবিতব্যমিহাগ্নিনা।
ইতি ধূমোপলম্ভত্বাত্তু ষ্ট্রধূমোপলম্ভবৎ॥

বাদ প্রভৃতি বিশেষ যুক্তিসহকারে খণ্ডন করিয়া পূর্বপ্রদর্শিত যুক্তিবলে বাহ্যার্থবাদ †, বিজ্ঞানবাদ ‡ এবং মাধ্যমিকগণের শূণ্যবাদ নিরাকরণ করিয়াছেন ‡* ।

বৈভাষিক এবং সৌত্রান্তিক বৌদ্ধগণ ব্রহ্মবাদের বিরুদ্ধে বলেন যে ধী অর্থাৎ বুদ্ধিব্যতিরিক্ত বুদ্ধিসাক্ষী প্রত্যক্ষগম্য নহে সুতরাং বৈদান্তিকগণ যাহাকে প্রত্যক্‌চৈতন্য বলেন—ঐচৈতন্য বুদ্ধিবিশেষ, অন্য কিছু নহে। আমরা প্রত্যক্ষ ও অনুমান এই দুইটি প্রমাণ স্বীকার করি। তৃতীয় কোনও প্রমাণ নাই। অতএব ক্ষণিক-বিজ্ঞানসন্ততিকালে পূর্বপূর্ববিজ্ঞানাতিরিক্ত চৈতন্য অর্থাৎ স্থির আত্মা যখন প্রত্যক্ষগম্য নহে তখন প্রত্যক্‌চৈতন্য প্রত্যক্ষপ্রমাণসিদ্ধ নহে। যাহা দৃশ্য তাহা স্বাতিরিক্ত কোনও বস্তুর দ্বারা দৃশ্য হইয়া থাকে যেমন ঘটাদি। উক্ত দৃষ্টান্তমূলে বুদ্ধিকে পক্ষ করিয়া দৃশ্যত্বকে হেতু করিয়া বুদ্ধ্যতিরিক্ত প্রকাশকরূপে আত্মা যদি সাধ্যের ঘটক হয় তাহা হইলে সাধ্যাপ্রসিদ্ধি দোষ হইবে। কারণ আমাদের মতে বুদ্ধি স্বয়ং প্রকাশ। সুতরাং আত্মা প্রত্যক্ষ বা অনুমানের দ্বারা অসিদ্ধ হওয়ায় আত্মার শুদ্ধত্ব, নিত্যত্ব প্রভৃতি ধর্মও অসিদ্ধ হইবে। যদি বৈদান্তিকগণ বলেন যে বুদ্ধি এবং আত্মা উভয়ের মধ্যে ভাস্য ভাসক সম্বন্ধ থাকার ফলে আত্মা বুদ্ধি হইতে ভিন্ন ইহা সিদ্ধ হইতে পারে। ইহার প্রতিবাদে বৌদ্ধগণ বলেন—বৈদান্তিকগণের চিদাত্মা বুদ্ধি হইতে অতিরিক্ত পদার্থ নহে পরন্তু বুদ্ধিস্বরূপ। কখনও সেই বুদ্ধি স্বয়ংপ্রকাশ ; কখনও বা বিষয়াকারে প্রকাশিত। বুদ্ধির এই দুইটি ভাব। অতএব ধীর অতিরিক্ত প্রত্যগাত্মা প্রত্যক্ষ বা অনুমানের দ্বারা সিদ্ধ না হওয়ায় বুদ্ধিসাক্ষী

---

† বৈভাষিক ও সৌত্রান্তিক বাহ্যার্থবাদী

‡ যোগাচার বিজ্ঞানবাদী, মাধ্যমিক শূণ্যবাদী

‡* স্বোক্ত্যৈবাপহ্নুতেঃ কৃৎস্নবস্তুনোঽতো ন যত্যতে।
নিরাচিকীর্ষয়া শূণ্যবাদিনোঽবিষয়ত্বতঃ ॥
বৃঃ বার্ত্তিক ৮০৭ শ্লোক

বলিয়া কোনও পদার্থান্তর নাই। এইরূপে বৈভাষিক এবং সৌত্রান্তিক বুদ্ধি ও ভাসক আত্মার অভিন্নতা প্রতিপাদন করিলে আচার্য্য সুরেশ্বর অভ্যুপগমবাদ অবলম্বনপূর্বক বলিয়াছেন—তোমাদের ঐমত অর্থাৎ ভাস্য ভাসকের অভিন্নতা বৈদান্তিকগণেরও সম্মত। বাস্তবিক-পক্ষে পরমার্থদৃষ্টিতে প্রত্যগাত্মাও বুদ্ধির মধ্যে কোনও বিভিন্নতা নাই। এইভাবে আচার্য্য সুরেশ্বর অদ্বয় ব্রহ্মবাদ স্থাপন করিয়াছেন।

আমরা যতদূর বার্ত্তিকগ্রন্থ আলোচনা করিয়াছি তাহাতে মনে হয় আচার্য্য সুরেশ্বর বৌদ্ধমত পর্য্যালোচনা করিয়া যেভাবে খণ্ডন করিয়াছেন তদ্রূপ বিস্তৃতভাবে ন্যায়বৈশেষিকমত খণ্ডিত হয় নাই। প্রসঙ্গক্রমে একটি শ্লোকের মাধ্যমে অন্যান্য দার্শনিকগণের মতবাদের সহিত ন্যায়বৈশেষিক মতও সংক্ষিপ্তভাবে খণ্ডন করিয়াছেন। ইহার সমর্থনে আচার্য্য সুরেশ্বর বলেন—

এবমাগমতঃ সিদ্ধ ঐকাত্ম্যেঽনুভবাশ্রয়াৎ।
নান্যসিদ্ধান্ত সংসিদ্ধির্লভ্যতে সর্বতার্কিকৈঃ ॥ †

ইহার তাৎপর্য্য এই যে, নৈয়ায়িকগণ যে প্রমাণ, প্রমেয় প্রভৃতি ষোড়শ পদার্থের এবং বৈশেষিকগণ দ্রব্য, গুণ প্রভৃতি ষট্ পদার্থের পারমার্থিকত্ব স্বীকার করেন ইহা তর্ক বা প্রমাণসিদ্ধ নহে। কারণ শ্রুতিবিরুদ্ধ প্রমাণ প্রমাণ নহে, পরন্তু প্রমাণাভাস। শ্রুতি-বিরুদ্ধ তর্ক তর্ক নহে তর্কাভাস মাত্র। আরও বলা যায় শ্রুতিবিরুদ্ধ যে অন্যান্য তার্কিক আগম তাহা আগমাভাস মাত্র। সুতরাং নৈয়ায়িক এবং বৈশেষিকগণের সমর্থিত তর্ক, প্রমাণ বা আগমের সাহায্যে যে সকল পদার্থ নিশ্চিত হইয়াছে সেই সকল পদার্থ কোনও ক্রমেই পারমার্থিক সত্য হইতে পারে না। বেদান্ত মতে কিন্তু ভগবতী শ্রুতি 'সদেব সৌম্যেদমগ্র আসীৎ একমেবাদ্বিতীয়ম্, তৎ সত্যং স আত্মা তত্ত্বমসি শ্বেতকেতুঃ' এই সকল মন্ত্রের মাধ্যমে অদ্বৈত ব্রহ্মবাদ অক্ষুণ্ণ রাখিয়াছেন। আচার্য্য সুরেশ্বর কেবলমাত্র যে আচার্য্য শঙ্করের অনুগত শিষ্য ছিলেন তাহা নহে পরন্তু নির্ব্যূঢ়ভাবে আচার্য্য শঙ্করের পদাঙ্ক অনুসরণ করিয়া কেবল ভারতবর্ষে নহে সমগ্র জগতে অদ্বৈতব্রহ্মবাদের বিজয়বৈজয়ন্তী উড্ডীন করিতে সমর্থ হইয়াছিলেন। ইতি শম্।

[॥ श्रीसुरेश्वराचार्यस्तत्कृतबौद्धादिमतसमीक्षा च ॥

(वंगःलीभाषालेखसंग्रहः)

प्रबन्धेऽस्मिन् संक्षेपेण श्रीसुरेश्वराचार्यस्य पूर्वाश्रमवृत्तान्तो वर्णितः । ततश्च भगवता शङ्कराचार्येण सह परिचयः, शास्त्रार्थविचारणया मण्डनमिश्रनामधेयस्य श्रीविश्वरूपस्य पराजयस्वीकारः । ततो गृहस्थाश्रमत्यागः । भगवच्छङ्कराचार्यपादेन साधनचतुष्टयसम्पन्नोऽयं सन्न्यासाश्रमे दीक्षितः, वार्तिकादिग्रन्थप्रणयने समुत्साहितश्च । तदनन्तरं श्रीसुरेश्वराचार्यप्रणीतस्य नैष्कर्म्यसिद्धिनामधेयग्रन्थस्य संक्षेपेण प्रतिपाद्यविषयवर्णनम् । समनन्तरञ्च बौद्धसम्प्रदायानां क्षणिकविज्ञानवादः पूर्वपक्षरूपेणोपस्थापितः । ततः श्रीसुरेश्वराचार्यविवक्षितविवेकेन क्षणिकवादखण्डनम् । अनन्तरं बौद्धसम्मतव्याप्तिग्रहोपायप्रदर्शनप्रसङ्गे नैयायिकवैदान्तिकयोः व्याप्तिग्रहोपायविषये ऐकमत्यमुपदर्शितम् । तदनन्तरञ्च रूपत्रयोपपन्नस्य हेतोरविनाभावग्राहकत्वं गमकत्वञ्चाशङ्क्य बौद्धमतसिद्धाया व्याप्तेः स्वभावतदुत्पत्तिप्रयोज्यत्वमाशङ्क्य निराकृतम् । वैनाशिकसम्मतस्यानुमानस्य अन्वयित्वं व्यतिरेकित्वञ्च युक्त्या निराकृत्य वैदान्तिकसम्मतमन्वयव्यतिरेक्यनुमानमुपदर्शितम् । अतः परं वैभाषिकसौत्रान्तिकयोः प्रत्यक्चैतन्यविरोधिमतवादमालोच्य अद्वैतवेदान्तमतसिद्धं प्रत्यक्चैतन्यमभ्युपगमवादेन निर्व्यूढमुपपादितम् । उपसंहारे च संक्षेपतो नैयायिकसम्मतानां वैशेषिकसम्मतानाञ्च पदार्थानां पारमार्थिकत्वं निराकृत्य श्रौतप्रमाणसिद्धं अद्वैतब्रह्मतत्त्वं सुप्रतिष्ठितमिति संक्षेपः ॥

— मधुसूदनभट्टाचार्यः ।]

S. B.

(Summary)

ŚRĪ SUREŚVARĀCĀRYA AND HIS INVESTIGATION INTO BAUDDHA AND OTHER FAITHS

(*Madhusudan Bhattacharya*)

Beginning with a brief sketch of Śrī Sureśvara's life, the paper mentions the Ācārya's works with an analytical study of *Naiṣkarmyasiddhi.* Then comes the Ācārya's exposition of the fallacies of the Buddhist schools of philosophy – Kṣaṇika Vijñāna Vāda, Vaināśika, Vaibhāṣika, and Sautrāntika, and finally are the refutation of the supremacy that Naiyāyikas and Vaiśeṣikas ascribe to *padārthas* (or categories) and the assertion of the supremacy and reality of Advaita *Brahmatattvam* based on the authority of the *Śruti.*

GUJARATI



શ્રી. સુરેશ્વરાચાર્ય

લે. આચાર્ય ભાઈશંકર પુરોહિત,
પ્રધાનાચાર્ય, સંસ્કૃત મહાવિદ્યાલય,
ભારતીય વિદ્યા ભવન, મુંબઈ.

અદ્વૈતવેદાન્તના પુરસ્કર્તા અને પ્રતિષ્ઠાપક ભગવત્પાદ શ્રી શંકરાચાર્યના પ્રમુખ ચાર શિષ્યોમાં શ્રી સુરેશ્વરાચાર્ય એક હતા, સુરેશ્વરાચાર્યને 'વાર્તિકકાર' તરીકે પણ વિદ્વાનો સંબોધે છે. અદ્વૈતવેદાન્તના મૂર્ધન્ય અને મૌલિક પ્રમાણભૂત ગ્રંથોમાં વાર્તિકોનો સમાવેશ થાય છે. જેથી वेदान्ता वार्तिकान्ता : એવી પ્રસિદ્ધિ છે. તાત્પર્ય એ કે વાર્તિકકાર સુરેશ્વરાચાર્યને પ્રમાપક આચાર્ય ગણવામાં આવે છે.

ભગવાન શંકરાચાર્યે ભારતની અનેકવાર પદયાત્રાઓ કરી, અદ્વૈતવેદાન્તને સિદ્ધાન્ત તરીકે નિર્દ્વન્દ્વ પ્રસ્થાપિત કરી, જનસમુદાયમાં તત્ત્વબોધ અને ધર્મનિષ્ઠા જળવાઈ રહે એ માટે ભારતની ચારે દિશાઓમાં ચાર મઠો સ્થાપ્યા. ચારે મઠોમાં તેમણે પોતાના વિદ્યાપારંગત અને બ્રહ્મનિષ્ઠ ચાર શિષ્યોને પ્રતિષ્ઠિત કર્યા. દક્ષિણમાં શ્રી સુરેશ્વરાચાર્યને શ્રૃંગેરીમાં પ્રતિષ્ઠિત કર્યા. પ્રાચીન ગ્રંથોમાં આ બન્ને તીર્થભૂમિઓનો મઠના સ્થાન તરીકે ઉલ્લેખ થયેલો જોવા મળે છે. વળી સદ્‌ભાગ્યે આ બન્ને મઠોને પરમવિરક્ત અને શ્રોત્રિય આચાર્યોની પરંપરા સાંપડી છે જેથી જનસાધારણમાં પણ બન્ને મઠો પ્રત્યે ભક્તિભાવ પ્રવર્તે છે.

શ્રી સુરેશ્વરાચાર્યની પૂર્વાવસ્થા

શ્રી સુરેશ્વરાચાર્ય પૂર્વાશ્રમમાં ખંગદેશમાં આવેલી માહિષ્મતી નગરીમાં વસતા હતા. તેઓ ત્યારે 'મંડનમિશ્ર' નામથી સકલ ભારતમાં વિખ્યાત હતા. તંત્રવાર્તિકના લેખક અને મીમાંસાદર્શનના પ્રચારક પ્રખર વૈદિક શ્રી કુમારિલ ભટ્ટના તેઓ શિષ્ય હતા. મંડનમિશ્ર ગુરુના કાર્યને સમર્થ રીતે આગળ ધપાવી રહ્યા હતા. મીમાંસાના ઉપાસકો મંડનમિશ્રના ચરણે બેસી એનાં ઊંડાં રહસ્યોનો તાગ મેળવતા. આવા કર્મઠ મીમાંસકને હરાવ્યા વિના શ્રી શંકરાચાર્યનો દિગ્વીજય અધૂરો ગણાય. આથી શ્રી શંકરાચાર્ય મંડનમિશ્ર પાસે ગયા. મંડનમિશ્રના ઘેર રાતદિવસ શાસ્ત્રીય

ચર્ચાઓ અવિરતપણે ચાલ્યા કરતી આથી, કહેવાય છે કે એમના ઘેર પાંજરાઓમાં રહેતાં મેના અને પોપટો પણ શાસ્ત્રચર્ચાઓ કરતાં. આ જ એંધાણીથી શંકરે મંડનનું ઘર શોધી કાઢ્યું.

શાસ્ત્રાર્થ અને મંડનનો સંન્યાસ સ્વીકાર

સમગ્ર ભારતના ઉત્તમ જ્યોતિર્ધરોની ચર્ચા વખતે બલાબલનો નિર્ણય કરનાર પ્રતિભાસંપન્ન વ્યકિતની શોધ ચાલી, આખરે મંડનની સરસ્વતી સમી પત્ની ભારતીનું નામ આચાર્યે પોતે જ નિર્ણાયકના કામ માટે સૂચવ્યું. ભારતીની આમાં વિદ્વતાની જ નહિ પણ તટસ્થતાની યે ભારે કસોટી હતી. છતાં યે તેણે તે કાર્ય સર્વને આશ્ચર્ય પમાડે એવી કુશળતાથી પાર પાડયું. ચર્ચાને અંતે ભારતીએ શ્રી શંકરાચાર્યનો વિજય જાહેર કર્યો. પરિણામે શરત પ્રમાણે મંડનમિશ્રે શ્રી શંકરાચાર્યના શિષ્ય બની સન્યાસ લીધો. અને શંકરે જ એમનું નામ 'સુરેશ્વરાચાર્ય' પાડયું.

થોડા જ સમયમાં પરમ વિચક્ષણ મંડનમિશ્ર એ અદ્વૈતવેદાન્તના સમગ્ર-વાઙ્મયને પચાવી ગયા. મીમાંસાશાસ્ત્રના અજોડ વિદ્વાન હોવા ઉપરાંત વેદાન્તનાએ અપ્રતિમ જ્ઞાતા બન્યા. આ યોગ્યતાને ધ્યાનમાં લઈ શ્રી શંકરાચાર્યે એમને પોતાના બ્રહ્મસૂત્ર પરના ભાષ્ય પર વાર્તિક-વિવરણાત્મક ટીકા લખવા જણાવ્યું. પરંતુ શ્રી શંકરના બીજા શિષ્યોને આ વાત ન ગમી. તેમને લાગ્યું કે સુરેશ્વરાચાર્ય પરમ-મીમાંસક હોવાથી અદ્વૈતસિદ્ધાન્તોને નિષ્પક્ષપણે રજૂ ન કરી શકે. એમની આ આશંકા પૂર્વગ્રહદૂષિત હોવા છતાં યે એમનું વૈમનસ્ય ટાળવા શ્રી શંકરે સુરેશ્વરને તૈત્તિરીય અને બૃહદારણ્યક ઉપનિષદોના ભાષ્ય પર વાર્તિક લખવા કહ્યું છે જે એમણે પૂર્ણ યોગ્યતાથી સંપન્ન કર્યું.

પૂર્ણ યોગ્યતાથી સંપન્ન કર્યું

ગ્રંથરચનાઓ

ઉપર જણાવેલાં બે વાર્તિકો ઉપરાંત એમણે આચાર્યના દક્ષિણામૂર્તિસ્તોત્ર પર શ્લોક વાર્તિક લખ્યું છે. આને 'માનસોલ્લાસ' નામ આપવામાં આવ્યું છે, આચાર્ય રચિત 'પંચીકરણ' નામના લઘુ ગ્રંથ પર સુરેશ્વરે વાર્તિક લખ્યાં છે. આમ સુરેશ્વરાચાર્યનાં મોટાભાગનાં લખાણો પોતાના ગુરુના લખાણોને સ્પષ્ટ બનાવવા કે વિસ્તારવા માટે હતાં. પરંતુ, એમની સ્વતંત્ર રચનાઓ પણ મહત્ત્વપૂર્ણ છે. સન્ન્યાસ ગ્રહણ કરતાં પહેલાં એમણે 'બ્રહ્મસિદ્ધિ' 'ભાવનાવિવેક' અને 'વિભ્રમવિવેક' એમ ત્રણ ગ્રંથો રચ્યા હતા. આ પૈકી બ્રહ્મસિદ્ધિ ગ્રંથના અવતરણો પ્રસિદ્ધ ટીકાકાર શ્રી શ્રીધર સ્વામી અને અન્ય ટીકાકારોએ ટાંક્યાં છે.

સન્ન્યાસી થયા પછી શ્રી સુરેશ્વરાચાર્યે વાર્તિકો ઉપરાંત (૧) મહાવાક્યાર્થ પંચીકરણ, (૨) મોક્ષનિર્ણય અને (૩) નૈષ્કર્મ્યસિદ્ધિ, એમ ત્રણ સ્વતંત્ર રચનાઓ અદ્વૈતતત્ત્વને સ્પષ્ટ કરવા કરી હતી. આ સિવાય કોઈ રચનાઓ કરી હોય તો તે અજ્ઞાત કરી છે. આ ત્રણ રચનાઓ પૈકી "નૈષ્કર્મ્યસિદ્ધિ' સર્વોત્તમ છે. શ્રી સુરેશ્વરાચાર્ય આભાસવાદના મૂલ પ્રવર્તક હતા ને પાછળથી વિવરણકાર પ્રકાશાત્મમુનિએ એને વ્યવસ્થિત રીતે રજૂ કર્યો એમ કેટલાક વિદ્વાનો માને છે. જો કે આભાસવાદના પુરસ્કર્તા તરીકે મુખ્યત્ત્વે વિવરણકારનું જ નામ લેવાય છે.

નૈષ્કર્મ્યસાધ્ય

ઉપર જણાવ્યું તેમ શ્રી સુરેશ્વરાચાર્યની મૌલિક રચનાઓમાં 'નૈષ્કર્મ્ય સિદ્ધિ' સર્વોત્તમ ગણાય છે. આ ગ્રંથમાં કોઈ નવા સિદ્ધાન્તનો ઉદગમ કર્યાનો તેમનો દાવો નથી. શ્રી શંકરાચાર્ય રચિત 'ઉપદેશસહસ્રી'માં ગૂંથાયેલ વિષયોની ભિન્ન રીતે છણાવટ કરવી એ જ નૈષ્કર્મ્યસિદ્ધિ નો ઉદ્દેશ હોવાનું લેખક જણાવે છે ગુરુના આદેશને માન આપીને આમ 'પુનરુકિતનો દોષ વહોર્યો છે.' એમ સુરેશ્વર જણાવે છે. છતાં યે વિચક્ષણ વાચકને જણાશે કે આ સુરેશ્વરની નમ્રતા છે. નૈષ્કર્મ્યસિદ્ધિમાં વિષયનિરુપણ વધુ ચોટદાર અને સંકલિત રીતે થયું છે એમ સ્પષ્ટપણે વરતાય છે.

વિષય

નૈષ્કર્મ્યસિદ્ધિના પ્રથમ અધ્યાયમાં પ્રારંભમાં જ બ્રહ્મજ્ઞાન માટે કર્મની નિરર્થકતાનું પ્રતિપાદન કરતો ઉપક્રમ આ રીતે કર્યો છે:

आब्रह्मस्तंबपर्यन्तै सर्वप्राणिभिः सर्वप्रकारस्य
दुःखस्य जिहासितत्वात्तन्निवृत्त्यर्था प्रवृत્તिरस्ति
स्वरसत एव.........इदमारभ्यते ।

"બ્રહ્માથી લઈને વનસ્પતિ સુધીના જીવો સર્વ પ્રકારનાં દુઃખોને દૂર કરવા ઈચ્છે છે ઓને તેને લગતા ઉપાયો કરવા સ્વાભાવિક રીતે પ્રવૃત્ત થાય છે. પરંતુ દેહની સાથે સુખદુઃખ જડાયેલાં છે એટલે દેહ હોય ત્યાં સુધી તે રહેવાનાં જ. વળી પૂર્વસંચિત પુણ્યપાપ હોય ત્યાં સુધી દેહ ધર્યા વગર છૂટકો થતો નથી. ધર્મ અને અધર્મ અર્થાત્ પુણ્ય અને પાપ સારાં અને માઠાં કર્મોમાંથી ઉત્પન્ન થાય છે. કર્મો રાગ અને દ્વેષમાંથી અને રાગદ્વેપ વસ્તુ વિષેના સારા માઠા ખ્યાલોમાંથી પેદા થાય છે. 'બ્રહ્મ જ એક માત્ર સર્વત્ર વિલસે છે." એ સત્યના અજ્ઞાનથી દ્વૈતબુદ્ધિ થાય છે ને દ્વૈતબુદ્ધિમાંથી વસ્તુ પ્રત્યે સારા નરસાનો ભાવ જાગે છે. તાત્પર્ય એ આવ્યું કે, પોતે, જગત અને બ્રહ્મ બધું એક જ છે એ સત્યના અજ્ઞાનથી બધી અનર્થ પરંપરા ઊભી થાય છે. સત્યનું જ્ઞાન અજ્ઞાતની નિવૃત્તિથી જ થઈ શકે પરંતુ સત્ય.

वेदान्तोदरसंगुढं संसारोत्सारि वस्तुगम् ।
ज्ञानं व्याकृतमप्यन्यैर्वक्ष्ये गुर्वनुशिक्षया ।। १–३

વેદાન્તગ્રંથોનાં ઉદરમાં છુપાયેલાં, સંસારને દૂર કરનારા વસ્તુ સંબંધી જ્ઞાનને-- જે બીજાઓએ પહેલાં પ્રગટ કર્યું જ છે. અહીં ગુરુની આજ્ઞાથી નિરૂપીશ. વળી કહે છે:

गुरूक्तो वेदराद्धान्तस्तज्ज्ञो वचन्य..कितः ।
सहस्रकिरणव्याप्ते खद्योतः किं प्रकाशयेत् ।। १–५

અતીન્દ્રીય હોવાથી પ્રત્યક્ષ, અનુમાન જેવાં પ્રમાણો--જ્ઞાનનાં ઉપકરણોથી સમજાય તેમ નથી. માટે વેદાન્ત--ઉપનિષદો જ બ્રહ્મ અને આત્માની એકતા સમજવાનું એક માત્ર પ્રમાણ છે. આવી સમગ્ર વેદાન્ત શ્રુતિઓના સારરૂપ આ ગ્રંથનો આરંભ કરાય છે."

આ જ વાત ગ્રંથકારે આગળ આઠમી કારિકામાં જણાવી છે:--

वेदावसानवाक्यतोऽथसम्यग्ज्ञानाशुशुक्षक्तिः ।
दन्दहीतात्यमनो मोह न कर्माप्रतिकूलतः ।। १–८

ઉપનિષદોના વાક્યોમાંથી પ્રગટેલો જ્ઞાનાગ્નિ આત્માને છાઈ રહેલા મોરને --અજ્ઞાનને બાળીને ભસ્મ કરી નાખે છે. કર્મ અને અજ્ઞાનનો પરસ્પર વિરોધ નથી એટલે કર્મ અજ્ઞાનનો નાશ ન કરી શકે.

પ્રથમ અધ્યાયની શરૂઆતમાં કર્મ અને જ્ઞાનના બળાબળનો વિચાર કરી, કર્મ આત્મસાક્ષાત્કારનું સાક્ષાત કારણ ન બની શકે, એમ સિદ્ધ કર્યું છે. જ્ઞાન જ પ્રતિપાદનમાં સૌ શ્રુતિવાક્યોની 'એકમતિ' છે એ વિષય પ્રથમાધ્યાયમાં બતાવાયો છે.

બીજા અધ્યાયમાં બ્રહ્મજ્ઞાન માટેનાં આંતરબાહ્ય સાધનોનો વિચાર કર્યો છે બાહ્ય ચતુષ્ટયમાં ચતુષ્યમાં **इहामुत्रफलभोगविरागः** અર્થાત વૈરાગ્યનો સવિશેષ વિચાર કર્યો છે ને એને જીવનમાં આણવા ક્યા ઉપાયો લેવા ઘટે એની વિશદ ચર્ચા છે. **अहं ब्रह्मास्मि** વગેરે ચાર મહાવાક્યોથી સાંપડતો આત્મા અને બ્રહ્મનો અભેદ પરોક્ષજ્ઞાનરૂપ જ રહે છે. સહસ્રશ: શ્રુતિવાક્યોનું રટણ થાય કે વાક્યોના અર્થનો વિચાર થાય પણ અપરોક્ષજ્ઞાન અર્થાત બ્રહ્મભાવની અપરોક્ષ અનુભૂતિ થતી નથી. તે તો 'અહંકાર' નિ:શેષ થાય તો જ બને.

निवृत्तायामहम्बुद्धौ ममधीः प्रविलीयते ।

अहम्बीजा हि सा सिध्येत्तमोऽभावे कुतःफणो ।। २-३०

અહંકારની વૃત્તિ ટળી જતાં મમત્ત્વબુદ્ધિનો લય થાય છે, કારણ કે અહંવૃત્તિ બીજરૂપ છે ને મમવૃત્તિ વૃક્ષરૂપ; જેમ અંધકાર દૂર થતાં (દોરડામાં) સાપની કલ્પનાનો લય થાય છે. (અહંકારરૂપી અજ્ઞાનાંધકાર દૂર થતાં આત્મારૂપી દોરડામાં આરોપેલા સાંસારિક ભાવો સહિત બંધનની --સર્પની નિવૃત્તિ થાય છે.)

જગતની ઉત્પત્તિ અને સ્થિતિનો આશ્રય આત્મા જ છે એ બાબત આ શ્લોકમાં કેટલી સચોટ રીતે જણાવી છે:--

यथा विशुद्ध आकाशे सहसैवाभ्रमण्डलम ।

भूत्वा विलीयते तद्वदात्मनीहाखिलं जगत् ।। २-६८

જેમ વિશુદ્ધ આકાશમાં વાદળાં ઓચિંતાં ચડી આવે છે ને એવી જ રીતે ઓચિંતાં વિલય પામે છે તેવી જ રીતે આત્મામાં આ જાતીની ઉત્પત્તિ અને પ્રલય થાય છે.

ત્રીજા અધ્યાયમાં શ્રુતિગત મહાવાક્યોનો અર્થ કેમ સમજવો તે બતાવ્યું છે. મહાવાક્યો આ છે:

तत्त्वमसि. अहं ब्रह्मास्मि. अयमात्मा ब्रह्म

અને **प्रज्ञानं ब्रह्म.**

ગુરુએ જે સિદ્ધાન્ત વેદસારરૂપે પ્રતિપાદિત કર્યો છે એમાં ઉમેરો કરવાનું મારૂં ગજું નથી. જ્યાં સૂર્યકિરણો ફેલાયાં હોય ત્યાં આગિયો શું પ્રકાશ પાથરવાનો હતો!

આ વાક્યોનો વાચ્યાર્થ પદાર્થ લેવા જતાં તે પરસ્પર વિરોધી અર્થાત તાત્પર્યશૂન્ય માલૂમ પડે છે માટે લક્ષ્યાર્થ લેવો. લક્ષણા દ્વારા તાત્પર્યાર્થ લક્ષ્યાર્થ ગ્રહણ કરવાથી પદાર્થોથી ઉપજતી ખંડબુદ્ધિ ટળી જાય છે અને 'અખંડબુદ્ધિ' પ્રગટે છે. આ જ અખંડબુદ્ધિ જીવાત્મૈક્યબુદ્ધિ કહેવાય છે. મનન અને નિદિધ્યાસન રૂપી આંતરસાધનોનો ત્રીજા અધ્યાયમાં વિચાર થયો છે. છેલ્લો ચોથો અધ્યાય છે. તેમાં આત્મ--બ્રહ્મની ઐકયાનુભૂતિ થતાં સમગ્ર કલેશોની નિવૃત્તિ થાય છે એમ ફલરૂપે બતાવ્યું છે. મોક્ષનો અર્થ શરીર કે સંસારનો ધ્વંસ નહિ પણ શરીર, મન અંહકાર વગેરે આધ્યાત્મિક તેમ જ જાગતિક પદાર્થો મિથ્યા હોવાની દ્રષ્ટિ, એ થાય છે.

આમ બ્રહ્મસૂત્રો પરના શાંકરભાષ્યમાં ચારે અધ્યાયોની જે ક્રમથી ઉપપત્તિ વર્ણવી છે તે ક્રમથી જ સુરેશ્વરાચાર્યે પણ નૈષ્કર્મ્યસિદ્ધિના ચાર અધ્યાયોમાં વિચાર કર્યો છે.

ઉપસંહાર

નૈષ્કર્મ્યસિદ્ધિ ગ્રંથની શૈલી સંગ્રહપ્રધાન હોવાથી અર્થઘન અને કવચિત ક્લિષ્ટ છે. ટૂંકમાં વધુ વિચારો વ્યકત કરવા જતાં શાસ્ત્રપ્રણાલીની ઘરેડથી ન ટેવાયેલા માટે ક્લિષ્ટતાનો અનુભવ થાય એ સ્વાભાવિક છે છતાં યે લેખકે બને તેટલા સરળ શબ્દોનો અને દીર્ઘસમાસશૂન્ય વાકયોનો પ્રયોગ કર્યો છે. ઉપર ટાંકેલાં અવતરણો એના નમૂનારૂપ છે. વિષયની રજૂઆત માર્મિક તથા ચોટદાર ભાષામાં થઈ છે જેથી વેદાન્તના સિદ્ધાન્તોને સ્મૃતિગમ્ય કરવા ઈચ્છનાર માટે ખૂબ ઉપયોગી છે.

નૈષ્કર્મ્યસિદ્ધિ પર સંસ્કૃતમાં પાંચ ટીકાઓ લખાયેલી છે. પરંતુ, પ્રા. જેકોબે મુંબઈ શાસકીય મુદ્રણાલય દ્વારા ઈ. ૧૮૯૦માં પ્રકાશિત કરેલી મહામહોપાધ્યાય જ્ઞાનોત્તમ મિશ્રરચિત 'ચંદ્રિકા' નામની ટીકા સિવાય અન્ય કોઈ મુદ્રિત થયાનું જાણમાં નથી.

(Summary)

SRI SURESVARACHARYA

(*Acharya Bhaishankar Purohit*)

Sri Suresvaracharya was one of the direct disciples of Bhagavatpada Adi Sankaracharya. He was the first Sankaracharya of the Southern Matha established by Sankara. He had written Vartikas on Sankara's eminent works such as Brihadaranyaka Bhashya, Taittiriyopanishad Bhashya, Dakshinamurti Stotra, etc. He had also written several books of great value on Mimamsa (when he was grihastha) and Vedanta. Among his Vedanta works "Naishkarmya Siddhi" is considered to be the best. This work contains four Adhyayas dealing with various important topics of Advaita Siddhanta. In the first chapter, he refutes the arguments put forth by Mimamsakas that Karma is the sole content of Vedas and also the only source of salvation. In the second chapter, he deals with the inner and outer sadhanas for realising unity of Brahma and Atma. In the third, he discusses Pramanas and comes to the conclusion that Mahavakyas are the only guide for realising the truth. In the fourth chapter, he narrates the state of salvation in which the everything other than Brahman is discarded as illusory. The realised soul while experiencing oneness with Brahman is oblivious of the prapancha. This is the Highest State or Purushartha one should aspire for.

MARATHI



श्रीसुरेश्वराचार्य

लेखक : डॉ. वि. वा. परांजपे, एम्. ए. पीएच्. डी.

हिंदुधर्मावर बौद्ध, जैन वगैरे नास्तिक धर्मपंथांनी केलेले हल्ले परतवून लावून त्या धर्माला औपनिषदिक अद्वैत-तत्त्वज्ञानाच्या भरभक्कम पायावर अविचल उभा करण्याचे कार्य भगवान शंकराच्या अवतारभूत श्रीशंकराचार्यांनीं केले. हे कार्य करीत असतां शंकराचार्यांना त्यांच्या कार्यक्षेत्रापासून म्हणजेच केरळच्या परिसरांतून निघून हिमाचलापर्यंत संपूर्ण भरतखंड पायी यात्रा करीत हिंडणे भाग पडले. या भारतयात्रेत आचार्यांनीं शास्त्रीय भूमिकेवरून वाद करून सर्वत्र वैदिक धर्माचा प्रसार केला.

त्या काळांत भारतांतील बहुतेक राजे बौद्धजैनादि धर्मपंथांचे पुरस्कर्ते होते. त्या राजांच्या पदरीं असलेल्या पंडितांशी वादविवाद करून त्यांचा पराभव करावा आणि त्या पंडितांना आणि त्यांच्या आश्रयदात्या राजांना वैदिक धर्माचा स्वीकार करायला लावावा असा त्यांचा कार्यक्रम सतत चालू असे. या अवैदिक धर्मपंथांचा बीमोड करण्याच्या कामगिरीबरोबरच शंकराचार्यांना मीमांसकासारख्या कांही एकांतिक मताचा पुरस्कार करणाऱ्या पंडितांशी दोन हात करावे लागले. त्याचप्रमाणें केवळ बुद्धिप्रामाण्याची कास धरणाऱ्या नैयायिकवैशेषिकादि शास्त्रांचा पुरस्कार करणाऱ्या पंडितांशी वाद करावा लागला.

त्या त्या शास्त्रांत अग्रगण्य असलेल्या अत्यंत बुद्धिमान पंडितांचा वादांत पराभव करून त्यांना अद्वैत-तत्त्वज्ञानाचा प्रसार करण्याच्या कामीं जुंपण्याचा उपक्रम आचार्यांनी केला. अशा पंडितांपैकी ज्यांचे ग्रंथ आजतागायत अद्वैततत्त्वज्ञानाची ध्वजा फडकवत ठेवण्याच्या कामी उपयोगी पडत आहेत, अशा आचार्यांच्या निवडक शिष्यांमध्यें सुरेश्वराचार्यांना मानाचें स्थान द्यावें लागेल.

पाश्चात्य-विद्या-विभूषित पंडितांत शंकराचार्यांशी वाद करणारा मीमांसकाग्रणी मंडनमिश्र आणि ब्रह्मसिद्धिसारख्या ग्रंथाची रचना करणारा मंडनमिश्र एकच, कां दोन? असा वाद चालू आहे. इतकेंच नव्हे तर जन्मभर मीमांसाशास्त्राचा व्यासंग करून शंकराचार्यांशी वाद करणारा दिगंत पंडित मंडनमिश्र मीमांसाशास्त्राचीं प्रमेयें खंडन करतो हें देखील असंभाव्य मानणारे विद्वान आपणांस भेटतील. परंतु आज त्या वादविवादांत न शिरतां विद्यारण्यांनी लिहिलेल्या शांकरदिग्विजयांत सुरेश्वरांच्या संबंधी जी माहिती मिळते तिच्या आधारानेंच त्यांच्या कार्याचा परिचय आपण करून घेऊं.

वादांत पराभूत झालेल्या मंडनमिश्रानें आपला पराभव तर मान्य केलाच पण त्याच्या पाठोपाठ आचार्यांनीं संन्यासदीक्षा देऊन अद्वैततत्त्वज्ञानाचाहि उपदेश करावा अशी प्रार्थना त्यांनी केली. आचार्यांनीं त्यांची इच्छा मान्य करून त्यांना संन्यासदीक्षा तर दिलीच आणि अद्वैतज्ञानाचा उपदेश करण्याकरितां सर्व उपनिषदें त्यांना शिकविलीं.

उपजतच अत्यंत बुद्धिशाली आणि जन्मभर शास्त्रांचा अभ्यास करून ज्यांच्या बुद्धीला विलक्षण धार आलेली होती अशा मंडनमिश्रानें संन्यासदीक्षा घेतल्यानंतर 'सुरेश्वर' असें नांव घेतलें. आचार्यांच्या अध्यापनानंतर त्यांच्याच भाष्यावर विवरणात्मक सुबोध टीका लिहिण्याचा आपला मनोदय त्यांनीं व्यक्त केला. शिष्याची बुद्धिमत्ता लक्षांत घेऊन आचार्यांनीं ताबडतोब त्याला भाष्यावर टीका लिहिण्यास परवानगी दिली. त्याबरोबरच त्या टीकेला 'वार्तिक' असें नांव देण्याची सूचना पण त्यांनीं केली. गुरूंची संमति मिळाल्यानें मोठ्या आनंदांत सुरेश्वराचार्य आपल्या पर्णकुटींत परत गेले.

परंतु आचार्यांच्या सान्निध्यांत राहून त्यांच्या पदयात्रेंत बरीच वर्षें घालविणाऱ्या दाक्षिणात्य शिष्यांना या नवीनच बनलेल्या शिष्याला 'वार्तिक' लिहिण्याची संधि मिळालेली पाहून त्याचा मत्सर वाटूं लागला. त्याच्या कार्यांत व्यत्यय आणण्याचा प्रयत्न त्यांनीं ताबडतोब सुरू केला. त्या सर्व शिष्यांनीं एकमुखानें आचार्यांकडे तक्रार केली कीं, सुरेश्वर

आपला नवखा शिष्य. मीमांसा शास्त्राचीं तत्त्वें मांडण्यांत त्यानें आपली हयात घालविली. वादांत पराभव झाला म्हणून नाइलाजानें त्यानें संन्यास घेतला. तेव्हां आपल्या भाष्यावर 'वार्तिक' लिहिण्याचें काम तो कसें करूं शकेल ? ही तक्रार करूनच ते थांबले नाहींत तर आपल्या सहवासांत अनेक वर्षे राहून उपनिषदांचा अभ्यास करणाऱ्या वैराग्य-संपन्न शिष्यांपैकी पद्मपाद, तोटक किंवा हस्तामलक यांनाच वार्तिक लिहिण्याची कामगिरी आपण सांगावी, असा आग्रह त्यांनीं धरला.

शिष्यांच्या आग्रहाखातर आपण सुरेश्वराला वार्तिक लिहिण्याची बंदी करीत आहों असें आचार्यांनीं भासविले. पण त्यांची अशी मनोमन खात्री होती कीं सुरेश्वरच सर्व शिष्यांपेक्षा सरस असून तोच अद्वैत-तत्त्वज्ञान सुलभ शब्दांत सांगूं शकेल. म्हणूनच त्यांनीं सुरेश्वराला तूं वार्तिक लिहूं नको असें सांगितलें, पण त्याचवेळीं तूं अद्वैततत्त्वप्रतिपादन करण्याकरितां स्वतंत्र ग्रंथ लिही अशी सुरेश्वराला आज्ञा केली.

गुरूंची आज्ञा ऐकतांच मानवी स्वभावाप्रमाणें किंचित् खट्टू झालेल्या सुरेश्वरानें नवीन ग्रंथ लिहून आक्षेप घेणाऱ्या मत्सरी सहा-ध्यायांना धडा शिकविण्याचा निश्चय केला. थोडक्याच काळांत अवघ्या चार अध्यायांचा आणि चारशें श्लोकांचा "नैष्कर्म्यसिद्धि" हा ग्रंथ सुरेश्वराचार्यांनीं लिहिला. आपल्या ग्रंथांत ब्रह्मसूत्रांत आलेलेच विषय अत्यंत मुद्देसूद भाषेंत त्यांनीं मांडले होते. ज्ञानकर्मसमुच्चयवादाचें पद्धत-शीर खंडन करून त्यानीं 'एकं सत्' या तत्त्वाचा परिपोष करणाऱ्या सर्व उपनिषद्वाक्यांचा सविस्तर विचार केलेला आहे. अविद्येचें स्वरूप स्पष्ट करून ब्रह्मसाक्षात्कारानेंच अविद्येचा नाश कसा होतो ? याचें पण उत्कृष्ट विवेचन त्यांनीं केलें आहे. याप्रमाणें वार्तिक लिहून ज्या तत्त्वांचा पुरस्कार करावयाचा होता, तेंच कार्य सुरेश्वरानें 'नैष्कर्म्य-सिद्धि' या छोट्याशा नवीन ग्रंथानें करून दाखविलें.

या नवीन ग्रंथाच्या लेखनानें आपोआप सर्व मत्सरी सहाध्यायांची तोंडें बंद झालीं. त्यांनीं लिहिलेल्या वार्तिकांचा नांव-पत्तादेखील आज आपणास लागत नाहीं. अर्थातच त्या सर्व आचार्य शिष्यांना सुरेश्वरांच्या

बुद्धिमत्तेची खात्री पटली. अद्वैततत्त्वाचे खरें आकलन सुरेश्वरानांच झालें असेंहि त्यांनी मान्य केलें. अर्थातच सुरेश्वरांनी आचार्यांच्या भाष्यावर वार्तिक लिहिण्यास देखील आतां त्यांचा विरोध राहिला नव्हता.

त्यानंतर सुरेश्वरांनीं आचार्यांच्या बृहदारण्यकोपनिषदाच्या भाष्यावर वार्तिक लिहिलें. त्याच्या पाठोपाठ तैत्तिरीय उपनिषदाच्या भाष्यावर पण वार्तिक त्यांनीं लिहिलें. शंकराचार्यांच्या उपनिषदांवरील भाष्यांपैकीं महत्त्वाच्या दोन भाष्यांवर वार्तिकें लिहून आचार्यांनी मांडलेल्या अद्वैततत्त्वज्ञानाचा सुबोध परिचय सुरेश्वराचार्यांनीं या मुद्देसूद आणि सविस्तर वार्तिकांच्या द्वारा करून दिला आहे.

सुरेश्वराचार्यांनीं आचार्यांच्या सुप्रसिद्ध अशा दक्षिणामूर्तिस्तोत्रावर ‘ मानसोल्लास ’ नांवाची विस्तृत टीका लिहिली असून त्यालाही वार्तिक असें नांव दिलें आहे. त्याचप्रमाणे पञ्चीकरण-वार्तिक व यतिसंध्याविधि-वार्तिक असेही दोन वार्तिकग्रंथ त्यांनी लिहिले असें मानलें जातें.

शंकराचार्यांनीं लिहिलेल्या भाष्यावर विस्तृत टीका लिहून त्यांच्या अद्वैततत्त्वज्ञानाचा पुरस्कार करण्याची महनीय कामगिरी सुरेश्वराचार्यांनी बजावली आहे. त्यांचे ग्रंथ मोजकेच असले तरी अद्वैततत्त्व समजून घेऊं इच्छिणाऱ्या जिज्ञासूंचें समाधान करण्यास पुरेसे आहेत. म्हणूनच भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासूंना सुरेश्वरांचे ऋण सदैव मान्य करावेंच लागेल.

* * *

श्रीशारदामुद्रणसिद्धिमन्दिरम्, ४२५ सदाशिवपेठ, पुण्यपत्तनम् ३०

(**Summary**)

SRI SURESHVARACHARYA

(*Dr. Vinayak Shastri Vasudeo Paranjape*)

Suresvara was the most devoted disciple of Sankara. At the desire of his preceptor, he wrote a small treatise "Naishkarmyasiddhi", an independent work presenting the quintessence of Advaita Vedanta. This work is free from the exegesis and thus stands as a self-explaining unfoldment of the principles of Vedanta. Among Sankara's Upanishad Bhashyas, "Brhadaranyakopanisad Bhashya" and "Taittiriyopanisad Bhashya" are of great importance. Suresvara wrote Vartikas on both of them. His Vartikas are of great help for the understanding of the Bhashya. There are two more Vartikas ascribed to Suresvara :-(i) Manasollasa, a running commentary on Dakshinamurti Stotra of Sankara and (ii) Panchikarana Vartika. It may be stated that Suresvara's works will remain for ever as the most valuable and reliable aid to the students of Advaita Vedanta in interpreting "Sankara" as he was his direct disciple at Sringeri where Sankara lived for most of his life and established Sarada Pitha which is the first of the four Mutts instituted by him.

SUPPLEMENT

|| श्रीः ||

श्रीसुरेश्वराचार्यकृतं

पञ्चीकरणवार्तिकम् ॥

अभिनवनारायणेन्द्रसरस्वतीविरचित वार्तिकाभरणाख्य व्याख्यासहितम्

PAÑCĪKARAṆA VĀRTIKAM

BY

SRĪ SUREŚVARĀCĀRYA

with the commentary

VĀRTIKĀBHARAṆAM

by

NĀRĀYAṆENDRA SARASVATĪ

1970

Sri Vani Vilas Press,
Srirangam, Tiruchirapalli-6.

(Separately sold at Re. 1-50 a copy)

Edited by

T. H. VISWANATHA SASTRI,
Nyāyaśiromaṇi; Vyākaraṇa-śiromaṇi; Vedānta Vidvān; formerly of the Government Oriental Manuscripts Library, Madras, now of the Oriental Manuscripts Library, Adyar, Madras.

CONTENTS

FOREWORD

Sri T. K. Balsubramania Iyer, of revered memory, the founder of Sri Vani Vilas Press, Srirangam, unearthed from among the manuscripts in the Tanjore Sarasvatī Mahāl Library, two unpublished works attributed to Śrī Sureśvarācārya, viz., *Vedāntasāra-Vārtikarāja-saṅgraham* and *Pañcīkaraṇa-Vārtikam* and published them as one booklet many decades ago. The latter is genuinely a work of Śrī Sureśvarācārya.

At the request of the Sringeri Sureśvarācārya Adhiṣṭhāna Jīrnoddhāra Mahotsava Committee and the Akhila Bharata Śamkara Seva Samiti, Śiromaṇi T. H. Viswanatha Sastri selected from the Govt. Oriental Manuscript Library, Madras, an instructive Samskrit commentary *Pañcīkaraṇavārtikam, known* as *Vārtikābharaṇam*, written by Śrī Nārāyanendra Sarasvatī. It is very lucid and will benefit all interested in Advaita philosophy. A detailed preface from the pen of Śrī T. H. Viswanatha Sastri, a learned Samskrit research scholar, has been added to it. The text with the commentary and the Preface, along with the text of Śrī Ādi-Śaṁkaracārya's *Pañcī-karaṇam*, has been issued as a supplement to the commemoration volume published by the above committee at the time of the Kumbhābhiṣekam at Sringeri. Finding that the supplement would be

serving a larger public if printed and issued as a separate booklet, the Śrī Vānī Vilās Syndicate Ltd., Srirangam applied for permission to the committee to do so and the committee has been kind enough to grant it. The syndicate expresses its gratitude to the committee for the same.

The importance of the work will easily be realised once it is read. It should be in the hands of every *āstika*, who seeks after Truth. It is priced moderately. The syndicate hopes that the public would make the best use of this booklet.

Srirangam
May, 1970

K. V. SUBBARATNAM,
Chairman, Sri Vani Vilas Syndicate Ltd.

PREFACE

Pañcikaraṇam is one of Śrī Śaṁkara Bhagavatpāda's *prakaraṇas* and, like the *Dakṣiṇamūrti aṣṭaka*, is very popular. The latter is the cream of advaita Vedānta, and the former elucidates the nature of *samādhi* and deep meditation on the *praṇava*. The two works have several commentaries, and are held worthy of recitation thrice a day. Śivanārāyaṇa Tīrtha emphasises this point in the concluding verses of his commentary:

मुहुर्मुहुः प्रियं शिष्यं संबोध्याह सुरेश्वरः ।
प्रमादस्तु न कर्तव्यः इत्यभिप्रेत्य सादरम् ॥

इमां विद्यां प्रयत्नेन योगी सन्ध्यासु सर्वदा ।
समभ्यसेदिहामुत्र भोगानासक्तधीः सुधीः ॥

There is another *Pañcikaraṇam* in the Government Manuscript Library, Madras, (D. No. 4636), a much later work composed by Abhinava Sadāśivendra, a disciple of Rāmacandrendra.

The following are the commentaries on Bhagavatpāda's *Pañcikaraṇam*:—

1. *Pañcikaraṇa Vārtika* by Śrī Sureśvarācārya.
2. *Pañcikaraṇa Vivaraṇam* by Ānandagiri (Ānandajñāna) with a sub-commentary called *Tattvacandrikā* by a disciple of Kṛṣṇa Tīrtha and Jagannātha Āśrama.
3. *Pañcikaraṇa bhāva prakāśikā* by Abhinava Nārāyaṇendra.
4. *Pañcikaraṇa Vivaraṇam* by Prajñānandayati
5. *Pañcikaraṇa Vyākhyā* (*Tātparya candrikā*) by Rāmananda Sarasvati

and 6. *Pāñcikaraṇa Vyākhyā* (*Atmānusādhana*) commentator not known.

Śrī Sureśvara's *Pañcīkaraṇa Vārtika* has the following commentaries :—

1. *Pañcīkaraṇa Vārtika Vyākhyā-Vārtikābharaṇam* by Abhinava Nārāyaṇendra Sarasvati

2. *Vārtika Vivaraṇam* by Śivanārāyaṇānanda Tīrtha, a disciple of Śivarāmānanda — both in prose and verse.

3. *Pañcīkaraṇa Vārtika Vyākhyā* (author not known).

Number one in the above list is the present publication. The text of the *Vartika* (consisting of 64 verses) has been published by the Śrī Vāṇī Vilās Press, Srirangam, along with another work, *Vedānta Sāra Vārtikarāja saṅgraham*, also, on doubtful grounds, attributed to Śrī Sureśvara.

The commentator Abhinava Nārāyaṇendra Sarasvati, was a disciple of Jñānendra Sarasvati, who was a disciple of Kaivalyendra Sarasvati. It is not known whether this Jñānendra was the same person who composed *Tattvabodhinī*, a commentary on Bhaṭṭoji Dīkṣita's *Siddhānta Kaumudi.* Nothing more is known about Abhinava Nārāyaṇendra. Since he refers to Ānandagiri who belonged to the fourteenth century, he is a much later writer and may be assigned to the seventeenth century.

The other works of Abhinavanarāyanendra include *Pañcīkaraṇa Vyākhyā-Abhiprāyaprakāśika* a direct commentary on Bhagavatpāda's *Pañcīkaraṇam*. *Tikas* on *Aitareyōpaniṣad bhāṣya, Cāndogyopaniṣad bhāṣya, Praśnopaniṣad bhāṣya, Muṇḍakopaniṣad bhāṣya, Kaṭhopaniṣad bhāṣya* and *Kenopaniṣad bhāṣya* and *Ānandalaharī*.

The *catalogus catalogorum* mentions two other persons bearing the name of Abhinava Nārāyaṇendra Sarasvati. One was the Guru of Paramaśivendra Sarasvati, and author of *Vedānta nāmaratnasāhasram* and *Śivagītitātparya prakāśikā*, and the other was the Guru of Śamkara Yati, author of *Subrahmaṇya bhujaṅga*.

The manuscripts used in editing this work are as under:— A paper manuscript written in Devanāgari script preserved in

the Government Oriental Manuscripts Library, Madras, under R. No. 2724 d. which was transcribed in 1918-19 from a manuscript of Śūlapāṇi Warrier of Tekkemaḍam, Trichur. It has been bound with three other works, *Kṣurikopaniṣad dīpikā*, *Atharvaśikhopaniṣad dīpikā* and *Gopalatāpini Upaniṣad dīpikā*. The press copy is based on this manuscript.

A manuscript D. No. 4641 in Telugu script contained in a palm leaf bundle. This was used for purposes of collation.

My thanks are due to the Curator, Government Oriental Manuscripts Library, Madras for kind permission to use the manuscripts and to the Akhila Bhārata Śaṁkara Sevā Samiti for affording the opportunity to edit and publish this work.

Madras,
March 1970. T. H. VISWANATHAN



॥ पञ्चीकरणम् ॥

(श्रीमच्छंकरभगवत्पादाचार्यप्रणीतम्)

अथातः परमहंसानां समाधिविधिं व्याख्यास्यामः ॥

ओं सच्छब्दवाच्यमविद्याशबलं ब्रह्म । ब्रह्मणोऽव्यक्तम् । अव्यक्तात् महत् । महतोऽहंकारः । अहङ्कारात्पञ्चतन्मात्राणि । पञ्चतन्मात्रेभ्यः पञ्चमहाभूतानि । पञ्चमहानुभूतेभ्योऽखिलं जगत् ॥

पञ्चानां भूतानामेकैकं द्विधा विभज्य स्वार्धभागं विहायार्धभागं चतुर्धा विभज्येतरेषु योजिते पञ्चीकरणं मायारूपदर्शनं । अध्यारोपापवादाभ्यां निष्प्रपञ्चं प्रपञ्चयते ॥

ओं पञ्चीकृतपञ्चमहाभूतानि तत्कार्यं सर्वं विराडित्युच्यते । एतत्स्थूलशरीरमात्मनः । इन्द्रियैरर्थोपलब्धिर्जागरितम् । एतदुभयाभिमान्यात्मा विश्वः । एतत्त्रयमकारः ॥

अपञ्चीकृतपञ्चमहाभूतानि पञ्चतन्मात्राणि, तत्कार्यं च पञ्चप्राणाः दशेन्द्रियाणि मनो बुद्धिश्चेति सप्तदशकं लिङ्गं भौतिकं हिरण्यगर्भ इत्युच्यते । एतत्सूक्ष्मशरीरमात्मनः । करणेषूपसंहृतेषु जागरितसंस्कारजः प्रत्ययः सविषयः स्वप्न इत्युच्यते । तदुभयाभिमान्यात्मा तैजसः । एतत्त्रयमुकारः ॥

शरीरद्वयकारणमात्माज्ञानं साभासमव्याकृतमित्युच्यते । एतत् कारणशरीरमात्मनः । तच्च न सत्, नासत्, नापि सदसत् । न भिन्नम्, नाभिन्नम्, नापि भिन्नाभिन्नं कुतश्चित्, न निरवयवम्, न सावयवम्, नोभयम् । किं तु केवलब्रह्मात्मैकत्वज्ञानापनोद्यम् । सर्वप्रकारज्ञानोपसंहारे बुद्धेः कारणात्मनाऽवस्थानं सुषुप्तिः । तदुभयाभिमान्यात्मा प्राज्ञः । एतत्त्रयं मकारः ॥

अकार उकारे, उकारो मकारे, मकार ओंकारेऽहम्येव ॥

अहमात्मा साक्षी केवलश्चिन्मात्रस्वरूपः, नाज्ञानम्, नापि तत्कार्यम् । किं तु नित्यशुद्धबुद्धमुक्तसत्यस्वभावं परमानन्दाद्वयं प्रत्यग्भूतचैतन्यं ब्रह्मैवाहमस्मीत्यभेदेनावस्थानं समाधिः । 'तत्त्वमसि' 'ब्रह्माहमस्मि' 'प्रज्ञानमानन्दं ब्रह्म' 'अयमात्मा ब्रह्म' इत्यादिश्रुतिभ्यः ॥ इति पञ्चीकरणं भवति ॥

पञ्चीकरणं संपूर्णम् ॥

|| श्रीः ||

|| पञ्चीकरणवार्तिकम् ||

(वार्तिकाभरणसहितम्)

—— * ——

श्रीगणपतये नमः || अविघ्नमस्तु ||

[1] ओं-नत्वा श्रीदक्षिणामूर्तिं ज्ञानेन्द्रगुरुरूपिणम् ।
विवृणोमि यथान्यायं पञ्चीकरणवार्तिकम् ॥

इह खलु परमेश्वराराधनार्थमनुष्ठितैर्नित्यादिकर्मभिः परिशुद्धान्तःकरणानां तत एव नित्यानित्यवस्तुविवेकेहामुत्रार्थभोगविरागशमादिसाधनसम्पन्नमुमुक्षुत्वाख्यसाधनचतुष्टयवतां ब्रह्मजिज्ञासूनां परित्यक्तसर्वकर्मणां परमहंसपरिव्राजकानां श्रवणमननिदिध्यासनपराणामरुणोपनिषदि[2] 'सन्धिं समाधावात्मन्याचरे'दिति समाधिर्विहितः । स च समाधिरोङ्कारेण कर्तव्य इति ओमित्यात्मानं युञ्जीतेति तैत्तिरीयश्रुतौ विहितः । युज समाधाविति स्मृतेः । स समाधिरोङ्कारेण कथं कर्तव्य इत्याकांक्षायां तं प्रकारं वक्तुं भगवता भाष्यकारेण पञ्चीकरणं नाम प्रकरणमुपदिष्टम् । तत्प्रकरणं व्याचिख्यासुर्भगवान् वार्तिककारश्चिकीर्षितस्योक्तानुक्त दुरुक्तचिन्तात्मकस्य तद्व्याख्यान[3]स्य वार्तिकस्य निर्विघ्नपरिसमाप्तिप्रचयगमनसिद्ध्यर्थं,

ओङ्कारश्चाथशब्दश्च द्वावेव ब्रह्मणः पुरा ।
कण्ठं भित्त्वा विनिर्यातौ तस्मान्माङ्गलिकावुभौ ॥

---

1. D. 4641 अ. श्लोकोऽयं न दृश्यते ।
2. अ. [अरण्योपनिषदा]
3. अ. रूप- ।

इति स्मृतेरोङ्कारोच्चारणं [1] तदर्थतत्त्वानुस्मरणात्मकं मङ्गलमाचरन् प्रकरणस्यार्थं संक्षेपेण श्रोतृबुद्धिसौकर्यार्थं कथयति —

ओङ्कारस्सर्ववेदानां सारस्तत्त्वप्रकाशकः ।
तेन चित्तसमाधानं मुमुक्षूणां प्रकाश्यते ॥ १ ॥

ओङ्कार इति । तेनोङ्कारेण चित्तसमाधानं प्रकाश्यत इति सम्बन्धः । चित्तसमाधानं ब्रह्मात्माभेदाकारतयावस्थानं, अखण्डब्रह्माकारवृत्तिरूपेण परिणामः, न तु शास्त्रान्तरप्रसिद्धचित्तवृत्तिनिरोध इत्यर्थः । अहं ब्रह्मास्मीत्यभेदेनावस्थानं समाधिरिति मूले वक्ष्यमाणत्वात् । 'समाधिस्संविदुत्पत्तिः परजीवैकतां प्रती'ति स्मृतेश्च । [2]ततश्चित्तस्याखण्डाकारवृत्तिरूपं ज्ञानं येन प्रकारेणोङ्कारेण जायते स प्रकारः प्रकाश्यत इत्यर्थः । ओङ्कारस्य ज्ञानजननप्रकाश[3]सामर्थ्यमाह—तत्त्वप्रकाशक इति । तत्त्वमस्यादिवाक्यवन्महावाक्यविधया विधिमुखेन नेति नेतीति वाक्यवन्निषेधविधया च तत्त्वप्रकाशकत्वं तस्य श्रुतिस्मृतिप्रसिद्धमित्यर्थः ॥

ननु तत्त्वमस्यादिवाक्येभ्यः ओङ्कारस्य को वा विशेषः ? येन ओंकारेणैव चित्तसमाधानं प्रकाश्यते तत्राह — सर्ववेदानां सार इति । मृदिव घटशरावादीनां, सर्ववेदानुस्यूततया कारणत्वात्तेषां सारः 'ओंकारेण सर्वा वाक् संतृण्णेति' श्रुतेरित्यर्थः । अयमाशयः — तत्त्वमस्यादिवाक्यानां मध्ये केनचित् वाक्येन चित्तसमाधानप्रकारे प्रकाशिते अप्रकाशितवाक्यान्तर [4]ध्यायिनां ततो वाक्यात् समाधानासिद्धेः वाक्यान्तरेष्वपि तत्प्रकाशयितव्यं स्यादिति यत्नगौरवं स्यात् । ओंकारेण तत्प्रकाशने तु तस्य सर्ववेदवाक्यसारत्वात् सर्वत्र वाक्ये समाधानप्रकारः [5]प्रकाश्यत इति न पृथक् कार्यः स्यात् । ओंकारेणैव सर्वेषां चित्तसमाधानसिद्धेश्च न यत्नान्तरं कार्यमिति वा लाघवमिति ॥

---

1. अ. तदर्थपरिसमाप्त्यर्थं । 2. अ. तच्चित्तस्य ।
3. अ. नास्ति । 4. अ. न्तराध्यायिनां । 5. अ. प्रकाशत ।

किं च वेदोच्चारणस्य पापनिवर्तकत्वस्मरणाल्लौकिकवाक्यापेक्षया वेदवाक्योच्चारणस्यार्थस्मरणद्वारा ज्ञानप्रतिबन्धककल्मषनिवर्तकत्वेन शीघ्रमप्रतिबन्धज्ञानोत्पादकत्वं विशेष इति वक्तव्यम् । अर्थबोधकत्वस्योभयत्रापि तुल्यत्वेन प्रकारान्तरेणातिशयस्य वक्तुमशक्यत्वात् । एवं च सति ओंकारस्य सर्ववेदसारत्वेन सर्ववेदात्मकत्वात्तदुच्चारणस्य सर्ववेदोच्चारणत्वात्ततो बहुकल्मषनिवृत्त्या शीघ्रमप्रतिबन्धज्ञानं ततो भवति ॥

किं च, ओमित्यात्मानं युञ्जीतेत्यादिबहुश्रुतिषु तस्मिन्नादरदर्शनाच्च तेन [1] चित्तसमाधानं प्रकाशनीयमिति । तत्राधिकारिणमाह—मुमुक्षूणामिति ॥

अत्र चोङ्कारप्रकाश्यं तत्त्वं विषयः, मोक्षः काम्यमानत्वान्मुख्यं प्रयोजनं, चित्तसमाधानशब्दितं तत्त्वज्ञानमवान्तरप्रयोजनम्, प्रकरणस्य फलस्य च जन्यजनकभावस्संबन्धः, अधिकारिणः स्वकीयप्रयोजनकत्वं [2] प्रकरणेन संबन्धः, मुमुक्षुरधिकारीत्यनुबन्धचतुष्टयं प्रवृत्त्यङ्गमर्थादुक्तमिति द्रष्टव्यम् ॥ १ ॥

इह भगवता भाष्यकारेणाध्यारोपापवादाभ्याम् ओंकारेण प्रत्यग्ब्रह्माभेदप्रतिपत्तिप्रकारं दर्शयितुमधिष्ठानस्य वास्तवं रूपम् अध्यारोप्यप्रपञ्चस्य सृष्टिं च सिद्धवत्कृत्य अध्यारोपमात्रमनूदितम् ॥

वार्तिकाचार्यस्तु उक्तानुक्तद्विरुक्तचिन्तात्मकत्वाद्वार्तिकस्यानुक्तं तदुभयं वक्तुकामः आदावध्यारोपात्पूर्वमवस्थितमधिष्ठानात्मस्वरूपमाह—

आसीदेकं परं ब्रह्म नित्यमुक्तमविक्रियम् ।
तत्स्वमायासमावेशाद्बीजमव्याकृतात्मकम् ॥ २ ॥

आसीदेकमिति । ब्रह्म देशकालवस्तुपरिच्छेदशून्यं अत एव एकं सजातीयविजातीयस्वगतभेदशून्यं परं परमानन्दरूपं नित्यमुक्तं कालत्रयेऽपि

---

1 तेनैव समा 2 प्रयोजनजन

सर्वानर्थप्रपञ्चसंबन्धशून्यं सच्चिदानन्दात्मकं वस्त्वासीत्सृष्टेः प्रागित्यर्थः । 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत् एकमेवाद्वितीयं' 'आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीन्नान्यत्किंचन मिषत्,' 'विज्ञानमानन्दं ब्रह्म' 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' इत्यादिश्रुतिभ्यः इत्यर्थः । यद्यप्यद्वितीयस्य आसीदिति कालसंबन्धो न युक्तस्तथापि श्रोतॄणां प्रतिपत्तिसौकर्यार्थं कालसंबन्धमारोप्योपदिशतीति बोध्यम् ॥

ननु जगदुपादानस्य कालत्रयेऽपि कथं तत्संबन्धशून्यत्वं तत्राह — अविक्रियमिति । निरवयवत्वेन विभुत्वेन च परिणामपरिस्पन्दयोरसंभवादुपादानत्वमपि न तस्यास्तीत्यर्थः । [1] कथं तर्हि तत्तेजोऽसृजतेत्यादिश्रुतिभिरुपादानत्वाभिधानं ब्रह्मण इत्याशंक्य तत्त्वतोऽन्यथाभावित्वलक्षणपरिणाम्युपादानत्वासंभवेऽपि माययाऽतत्वतोऽन्यथाभावित्वलक्षणं विवर्तोपादानत्वं संभवतीत्याह — तत्स्वमायेति । स्वस्य ब्रह्मणः शक्तिभूता स्वस्मिन्नध्यस्ता माया स्वमाया तस्याः समावेशः आध्यासिकतादात्म्यं तस्माद्बीजमुपादानमित्यर्थः । शुक्त्यादेर्विक्रियां विनापि रजताद्युपादानत्वदर्शनात् , अविक्रियस्यापि जगद्विवर्तोपादानत्वमविरुद्धमिति भावः ॥

ननु यत्र यत्कार्यं सूक्ष्मरूपेण वर्तते तदेव तस्य कार्यस्य बीजं, अन्यथा तन्तूनामपि घटं प्रति [2] कारणत्वं स्यात्तथा च नित्यमुक्ते ब्रह्मणि प्रागुत्पत्तेः जगतः सूक्ष्मरूपासंभवात् कथं तद्बीजत्वमत आह — अव्याकृतात्मकमिति । [3] स्वभावतो नित्यमुक्तस्य सूक्ष्मकार्याश्रयत्वासंभवेऽपि मायायां तत्संभवात् तद्द्वाराऽव्याकृतात्मकमनभिव्यक्तनामरूपात्मकजगदाश्रयः । 'तद्धेदं तर्हि अव्याकृतमासीत्तन्नामरूपाभ्या'मिति श्रुतेः । अतो बीजत्वं युक्तमित्यर्थः ॥ २ ॥

एवं ब्रह्मणः प्रपञ्चोपादानत्वमुपपाद्येदानीं तस्मिञ्जगत अध्यारोपार्थं तत्सृष्टिमाह —

1, तर्हि कथं 2, बीजत्वं 3. स्वतो

तस्मादाकाशमुत्पन्नं शब्दतन्मात्ररूपकम् ।
स्पर्शात्मकस्ततो वायुस्तेजो रूपात्मकं ततः ॥ ३ ॥

आपो रसात्मिकास्तस्मात्ताभ्यो गन्धात्मिका मही ।

[1] तस्मादिति । तस्य स्थूलाकाशवैलक्षण्यमाह — शब्दतन्मात्ररूपकमिति । शब्द एव तस्मिन्नाकाशे मात्रा मीयते न त्वत्रकाशदातृत्वशान्तत्वघोरत्वादयो यस्मिन् तच्छब्दतन्मात्रं, तदेव रूपं यस्य गुणगुणिनोरभेदात् । तदा शब्दमात्रमेव गम्यते । अवकाशदानादिव्यवहारविशेषादयो न सन्ति यस्मिन् तत्सूक्ष्ममाकाशमित्यर्थः । तदुक्तं विष्णुपुराणे —

तस्मिंस्तस्मिंश्च सा मात्रा तेन तन्मात्रता स्मृता ।
न शान्ता नापि ते घोरा न मूढास्ते विशेषतः ॥

इति । स्पर्शात्मक इत्यादावेवमेव योज्यम् ॥

तत्तद्भूतानामसाधारणगुणान् पूर्वपूर्वकारणगुणानुस्यूत्या प्राप्तगुणान्तराणि च संगृह्याह —

शब्दैकगुणमाकाशं शब्दस्पर्शगुणो मरुत् ॥ ४ ॥

शब्दस्पर्शरूपगुणैस्त्रिगुणं तेज उच्यते ।
शब्दस्पर्शरूपरसैः गुणैरापश्चतुर्गुणाः ॥ ५ ॥

शब्दस्पर्शरूपरसगन्धैः पञ्चगुणा मही ।

शब्दैकगुणमिति । पूर्वपूर्वभूतभावमापन्नस्यैव ब्रह्मण उत्तरोत्तरभूतोपादानत्वात् पूर्वपूर्वगुणानुस्यूतिरुत्तरस्मिन्न्याय्येति भावः ॥

सूक्ष्मभूतानामुत्पत्तिमुक्त्वा तेषां कार्यमाह —

---

1. तस्मादित्यादिना ।

तेभ्यः समभवत्[1] भूतं लिङ्गं सर्वात्मकं महत् ।। ६ ।।

तेभ्य इति । लिङ्गशरीरं च ज्ञानेन्द्रियाणि पञ्चैवेत्यादिना वक्ष्यमाणं । ननु इन्द्रियाणि अहंकारकार्याणि, प्राणास्तु करणानां सामान्यवृत्तिरिति सांख्याः पौराणिकाश्चाहुः । तत्कथं भूतकार्यत्वं अत आह—**भूतमिति** । भूतात्मकं तत्कार्यमित्यर्थः । 'अन्नमयं हि सोम्य मनः' इत्यादिश्रुतेश्चक्षुरादीनां तेजआदिभूतैः उपचयदर्शनात् तेजआदिभूतग्राहकत्वाच्च भौतिकत्वमित्यर्थः । **सर्वात्मकमिति** । हिरण्यगर्भोपाधिभूतस्य समष्टिलिङ्गशरीरस्य सर्वव्यष्टिलिङ्गशरीरव्यापित्वात् सर्वात्मकत्वमित्यर्थः ॥

यद्वा वैशेषिकादयस्तु चक्षुरादीन्द्रियाणि भौतिकान्येव; तानि शरीरेण सह जायन्ते, सहैव नश्यन्ति । न तु शरीरान्तरसंचारि चक्षुरादिकरणसङ्घातरूपं लिङ्गं नाम किंचिदस्ति । मन एव तु केवलं शरीरान्तरसंचारीत्याहुः । तन्मतं निराकरोति — **सर्वात्मकमिति** । क्रमेण प्रतिपद्यमानदेवादिसर्वशरीरेषु प्रविश्य तेषामात्मतया वर्तमानमित्यर्थः । केवलस्य व्यापकस्यात्मनः स्वत उत्क्रान्त्यादीनामसंभवात्, 'तमुत्क्रामन्तं प्राणोऽनूत्क्रामति प्राणमनूत्क्रामन्तं सर्वे प्राणा अनूत्क्रामन्ति' इति श्रुतेश्च, 'तदापीतेः संसारव्यपदेशादिति' न्यायाच्च करणसमुदायरूपमात्मन उत्क्रान्त्याद्युपधिभूतं लिङ्गं शरीरान्तरसंचारीति अङ्गीकर्तव्यमित्यर्थः ॥

अत्रेदमवधेयम् — मायायास्त्रिगुणात्मकत्वात् तत्कार्याणि भूतान्यपि तादृशान्येव । अत्र भूतानां सात्त्विकांशेभ्यः प्रत्येकं श्रोत्रादीनि पञ्च ज्ञानेन्द्रियाणि जायन्ते । तेभ्यो मिलितेभ्यः पञ्चभ्यो मनोबुद्ध्यहंकारचित्तात्मकमन्तःकरणं जायते । तेषामेव राजसांशेभ्यः प्रत्येकं कर्मेन्द्रियाणि वागादीनि पञ्च क्रमेण जायन्ते । तेभ्य एव मिलितेभ्यः प्राणादिपञ्चवृत्तिकः प्राणो जायते । तत्र चित्ताहंकारयोर्मनोबुद्ध्योरन्तर्भावेनान्तःकरणस्य द्वैविध्ये सति ज्ञानेन्द्रियपञ्चकं,

---

1. सूत्रं

कर्मेन्द्रियपञ्चकं, वृत्तिभेदेन पञ्च प्राणाः, मनो बुद्धिश्चेति सप्तदशकं लिङ्गं तेभ्यस्समभवदिति । एवमेव समष्टिलिङ्गशरीरं हिरण्यगर्भोपाधिभूतं गोव्यक्तिषु गोत्वमिव व्यष्टिलिङ्गेष्वनुस्यूतं जायते । इयांस्तु विशेषः —

कृत्स्नब्रह्माण्डकारणतयाऽनुस्यूतेभ्यः सात्विकेभ्यः सूक्ष्मभूतेभ्य एकैकतः समष्टिज्ञानेन्द्रियाणि, समुदितेभ्यस्तेभ्य एव समष्ट्यन्तःकरणं, एवं राजसेभ्यः कर्मेन्द्रियाणि प्राणाश्च जायन्ते । समष्टिलिङ्गारंभकतया तदनुस्यूतेभ्यः कृत्स्नेभ्यः सात्विकादिभूतेभ्यः व्यष्टिकरणानीति, अत एव सगुणब्रह्मोपासकस्य समष्ट्यपरिच्छिन्नसगुणब्रह्मभावेन परिच्छेदाभिमाने निवृत्ते व्यष्टिलिङ्गं समष्टिलिङ्गतां प्रतिपद्यते । ततश्च हिरण्यगर्भोपाधिलिङ्गाभिमानेन हिरण्यगर्भताप्राप्तिरिति तत्र तत्र भाष्यकारादिभिरुच्यमानं संगच्छते । अंशकार्यस्य अंशिकार्यान्तर्भावादिति ॥ ६ ॥

एवं लिङ्गशरीरवत्तेभ्य एव भूतेभ्यः पञ्चीकरणेन स्थूलतामापन्नेभ्यः समष्टिव्यष्टिस्थूलशरीरं जातमित्याह —

ततः स्थूलानि भूतानि पञ्च तेभ्यो विराडभूत् ।
पञ्चीकृतानि भूतानि स्थूलानीत्युच्यते बुधैः ॥ ७ ॥

तत इति । सूक्ष्मेभ्यो भूतेभ्यः स्थूलत्वाविष्टवेषेण जातानि स्थूलानि भूतानि । तेभ्यो विराट् स्थूलं शरीरं द्विप्रकारमपि अभूदित्यर्थः । अत्रापि भूतेभ्योंशिभ्योऽण्डं तदंशेभ्यः पिण्डमिति उपास्यवैश्वानरात्मकत्वप्राप्तिः पूर्वोक्तरीत्या द्रष्टव्या । सूक्ष्मभूतेभ्यः भिन्नानि स्थूलानि जातानीति भ्रमं वारयति — पञ्चीकृतानीति । तान्येव पञ्चीकृतानि सन्ति स्थूलानीत्यर्थः ॥

पञ्चीकरणप्रकारमाह —

पृथिव्यादीनि भूतानि प्रत्येकं विभजेद्द्विधा ।
एकैकं भागमादाय चतुर्धा विभजेत्पुनः ॥ ८ ॥

एकैकं भागमेकस्मिन् भूते संवेशयेत्क्रमात् ।
ततश्चाकाशभूतस्य भागाः पञ्च भवन्ति हि ॥ ९ ॥

वाय्वादिभागाश्चत्वारो वाय्वादिष्वेवमादिशेत् ।
पञ्चीकरणमेतत्स्यादित्याहुस्तत्ववेदिनः ॥ १० ॥

पृथिव्यादीनीति । एकैकं भूतं द्वेधा विभज्य तयोरेकं चतुर्धा विभज्य चतुरो विभागान् तत्तद्व्यतिरिक्तभूतचतुष्टये योजयेत् । ततश्च स्वांशोऽर्धमितरभूतानामंशाश्चत्वारोपि मिलित्वाऽर्धमिति एकैकं भूतं पञ्चात्मकं संपद्यत इत्यर्थः । वाय्वादीति । वाय्वादिभागाश्चत्वार आकाशभागोऽर्धं च मिलित्वा आकाशभूतस्य भागाः पञ्चेति पूर्वेण अन्वयेन योज्यम् । वाय्वादिष्विति । वायुभागोऽर्धं भूतान्तराणां चतुर्णां भागाश्चत्वारस्ततश्च वायोर्भागाः पञ्च भवन्तीत्येवं क्रमेण सर्वत्रातिदिशेदित्यर्थः ॥

अत्र केचिद्वाचस्पतिमिश्रमतानुसारिणः पञ्चीकरणं यद्यपि संप्रदायसिद्धं तथापि युक्तिविरुद्धत्वात्त्रिवृत्करणमेवादरणीयं । पञ्चीकरणपक्षे पृथिव्यादिभागानां आकाशवाय्वोः प्रवेशे रूपवत्त्वात्महत्वाच्च तयोश्चाक्षुषत्वं स्यात् । यद्याकाशादिभागानामाधिक्यादितरभागानां च स्वल्पत्वादधिकेन स्वल्पस्याभिभूतत्वात् 'वैशेष्यात्तु तद्वादस्तद्वाद' इति न्यायेन चाक्षुषत्वाभावः, तर्हि आकाशादौ पृथिव्यादिभागकल्पना व्यर्था, तेषां व्यवहारागोचरत्वात् । अथापि श्रुतिसिद्धत्वादेव कल्प्यत इति यद्युच्येत, तथापि त्रिवृत्करणमेव श्रुतिसिद्धं, 'तासां त्रिवृतं त्रिवृतमेकैकां करवाणीति' श्रुतेः । न पञ्चीकरणं तच्छ्रुतेरभावादित्याहुः । तत्राह — इत्याहुस्तत्ववेदिन इति । श्रुतिस्मृतिन्यायतत्ववेदिन इत्यर्थः ।

श्रुतिस्तावदाथर्वणे 'पृथिवी च पृथिवीमात्रा च' इत्यादिना स्थूलसूक्ष्मभूतकथन-प्रस्तावे 'वायुश्च वायुमात्रा चाकाशश्चाकाशमात्रा च' इति तयोरपि स्थूलसूक्ष्मभेदं दर्शयति। स्थूलत्वं च पञ्चीकृतत्वमेवान्यस्यासंभवात्। 'पञ्चीकृतानि भूतानि स्थूलानीत्युच्यते बुधैः' इत्युक्तत्वाच्च। स्मृतिरपि स्कान्दे ब्रह्मगीतासु पञ्चीकृत्य शिवाज्ञयेत्यादिः। न्यायश्च श्रुतौ त्रिवृत्करणोक्तिबलादत्रिवृत्कृतानां स्थूल-व्यवहारानर्हत्वं गम्यते; अन्यथा तदुक्तिवैयर्थ्यात्। अत्रिवृत्कृतभूतकार्याणा-मिन्द्रियादीनामतीन्द्रियत्वेन स्पष्टव्यवहारादर्शनाच्च त्रिवृत्करणमर्थवदिति वक्तव्यम्। एवं पञ्चीकरणाभावे आकाशवायुभ्यामपि स्पष्टावकाशदानादिस्थूलव्यवहारो न स्यादित्येवं श्रुतिस्मृतिन्यायादिमत् पञ्चीकरणमङ्गीकर्तव्यम्। त्रिवृत्करणश्रुतिस्तु, छान्दोग्ये भूतत्रयसृष्टिश्रुतिः यथा पञ्चभूतोपलक्षणार्था वियदधिकरणन्यायेन, तथा त्रिवृत्करणश्रुतिरपि पञ्चीकरणोपलक्षणार्था। चाक्षुषत्वापत्तिस्तु वैशेष्यात्तु तद्वाद इति न्यायेन अर्थभूयस्त्वादेव परिहृतेति भावः॥ ८-१०॥

एवमुपोद्घाततया सृष्टिमभिधाय नित्यमुक्ते आत्मनि अतस्मिंस्त-[1]द्बुद्धित्वेन मायाकार्यत्वेन च तस्य आरोपत्वं चोक्तम्। इदानीं तस्य ओङ्कारेणापवादसौकर्याय आरोपितस्य कृत्स्नस्य त्रैविध्यकरणार्थं पञ्चीकृते-त्याद्याचार्यवाक्यं व्याचष्टे — **पञ्चीकृतानीत्यादिना**।

पञ्चीकृतानि भूतानि तत्कार्यं च [2] विराड्भवेत्।
स्थूलं शरीरमेतत्स्यादशरीरस्य चात्मनः॥ ११॥

विराट्शब्दार्थमाह — **स्थूलं शरीरमिति**। अनेन व्यष्टिसमष्टि-शरीरद्वयमप्युक्तम्। ननु तस्य स्थूलशरीराङ्गीकारे, अस्थूलमित्यादि-श्रुतिविरोध इत्याशङ्क्य वस्तुतः अशरीरस्य शरीरसंबन्धासम्भवं वदन् तस्य मृषात्वमाह — **अशरीरस्य चेति**। चोऽवधारणे। वस्तुतः कालत्रयेऽपि शरीरसम्बन्धरहितस्येत्यर्थः [3]॥ ११॥

---

1. तद्रूपत्वेन। 2 विराड्भूत्। 3. हितस्यैवेत्यर्थः।

ननु इन्द्रियैरर्थोपलब्धिरिति मूलमनुपपन्नं । अद्वितीयात्मनि इन्द्रियादिः भेदाभावात् । आरोपितस्य तस्य सत्त्वेऽपि इन्द्रियाणां जडानां स्वतः प्रवृत्त्यसंभवः । न चात्माऽसङ्गः तत्प्रवर्तको भवति । अतस्तेषां विषय-संबन्धाभावादर्थोपलब्धिर्न संभवतीत्याशङ्क्याह —

अधिदैवतमध्यात्ममधिभूतमिति त्रिधा ।
एकं ब्रह्म विभागेन भ्रमाद्भाति न तत्त्वतः ॥ १२ ॥

अधिदैवतमिति । अधिदैवतमित्यादिषु सप्तम्यर्थेऽव्ययीभावः । देवतासु विद्यमानं दिगादिकमधिदैवतम् । आत्मनि कार्यकरणसंघाते शरीरे विद्यमानं श्रोत्राद्यध्यात्मम् । भूतेषु विद्यमानं विषयभूतं शब्दादिकमधिभूतम् । 'तेभ्यः समभव' दिति वार्तिके भूतानामिन्द्रियाणां च सृष्टिः कण्ठरवेणोक्ता । इन्द्रियसृष्ट्युक्त्यैव समष्टीन्द्रियाभिमानिचैतन्यानामेव देवतात्वात् तत्सृष्टि-रप्यर्थादुक्तेति त्रिविधस्याप्यात्मन्यध्यारोपो दर्शित इति भावः ॥ १२ ॥

एवं सति इन्द्रियैरर्थोपलब्धिरिति वाक्यमुपपन्नं, तेन देवानां इन्द्रिय-प्रवर्तकत्वोपपत्तिरित्याह —

इन्द्रियैरर्थविज्ञानं देवतानुग्रहान्वितैः ।
शब्दादिविषयं ज्ञानं तज्जागरितमुच्यते ॥ १३ ॥

इन्द्रियैरिति । एवं सति देवतानुग्रहान्वितैरिन्द्रियैरर्थविज्ञानं जायते । तत् ज्ञानं जागरितमुच्यते इत्येवं वाक्यभेदेन ज्ञानपदद्वयस्या[1]न्वयो द्रष्टव्यः । यद्वा, इन्द्रियजन्यज्ञानम्, अन्यत् शास्त्रानुमानादिजन्यं ज्ञानं च सर्वं जागरितमिति ज्ञानपदद्वयस्यापुनरुक्तिः । अत्रोपलब्धिरित्युक्ते तुरीये गतः, अतः **अर्थेति** । विषयोपलब्धिरित्यर्थः । सुषुप्ते अज्ञानस्य विषयस्योपलब्धेरर्थपदं शब्दादिपरत्वेन व्याख्यातं शब्दादिविषयमित्यनेन । तथापि स्वप्ने वासनारूपशब्दाद्यर्थोपलब्धे-

1. स्याप्य ।

स्सत्वात् अतिव्याप्तिवारणाय इन्द्रियैरित्युक्तम् । न च तत्रापि इन्द्रियाणि दृश्यन्ते इति वाच्यं तेषां वासना[1]रूपत्वात् । न च वासनारूपैरपि तैरर्थोपलब्धिस्तत्रास्तीति वाच्यम् — वासनारूपाणां तेषामर्थानामिवाविषयत्वेन[2] साक्षिणा [3]भास्यमानत्वमेव न तूपलब्धौ करणत्वं । तत्प्रतीतिस्तु जाग्रत्काले करणत्वप्रतीतेः तद्वासनामात्रं देवतानुग्रहाभावेन मुख्यकरणत्वाभावादित्याशयेन देवतानुग्रहान्वितैरित्युक्तम् ॥

नचैवमपि मनः करणं तत्रास्तीति वाच्यं तस्येन्द्रियत्वाभावात् 'मनस्सर्वेन्द्रियाणिच' इत्यादिश्रुतौ इन्द्रियेभ्यः पृथग्गणनात् । अत एव श्रुतेरिन्द्रियत्वाभावनिश्चयात् 'मनष्षष्ठानीन्द्रियाणि' इत्यत्र विजातीयेनैव संख्यापूरणं कार्यं। यजमानपञ्चमा इडां [4] प्राश्येत्यत्रानृत्विजापि विजातीयेन यजमानेन संख्यापूरणदर्शनात् । सजातीयेनैव संख्यापूरणन्यायस्तु गुहां प्रविष्टावित्यधिकरणसिद्धसन्देहस्थल एव, न तु मानान्तरेण विजातीयत्वनिश्चयस्थलेऽपीति भावः । स्वप्ने मनस अर्थोपलब्धिं प्रत्युपादानत्वेन करणत्वाभावाच्च न तदादायातिव्याप्तिरिति ॥

न चैवमपि समाधिमूर्छयोरव्याप्तिः । तत्रेन्द्रियैरुपलब्ध्यभावात् तयोर्जागरणत्वादिति वाच्यं, मूर्छायाः 'मुग्धेऽर्धसम्पत्तिः परिशेषा'दिति न्यायेनाजागरणत्वात्, समाधेस्तुरीयावस्थात्वेन अजागरणत्वाच्चेति ॥ १२ ॥

इदानीमध्यात्मादिविभागं सुखप्रतिपत्त्यर्थं विविच्य दर्शयति — क्षेत्रमित्यादिना ईश्वरोऽत्राधिदैवतमित्यन्तेन ।

श्रोत्रमध्यात्ममित्युक्तं श्रोतव्यं शब्दलक्षणम् ।
अधिभूतं तदित्युक्तं दिशस्तत्राधिदैवतम् ॥ १४ ॥

---

1. मात्र । 2. मिव विषयत्वेन ।
3. भास्यत्वादेव । 4 भक्षयन्तीत्यत्र ।

अत्राधिभूतमिति तत्तदिन्द्रियविषय उच्यते । शब्दस्वरूपं श्रोत्रेन्द्रियस्य विषय इत्यर्थः । एवं सर्वत्र योज्यम् ।

दिश इति । दिशः श्रोत्रं भूत्वा कर्णौ प्राविशन्नित्यादिश्रुत्या दिगादीनामधिष्ठातृदेवतात्वावगमात्तेषु तथात्वमङ्गीकार्यमित्यर्थः. एतेन जीवाधिष्ठितानामेवेन्द्रियाणां प्रवृत्त्युपपत्तेस्तदधिष्ठात्र्यो देवता न सन्तीति वदन्तो वैशेषिकादयो निरस्ताः । श्रुतिविरोधादसंगस्य जीवस्याधिष्ठातृत्वानुपपत्तेः । यद्यपि श्रुतौ अग्निर्वाग्भूत्वा मुखं प्राविशदित्यादिना वागग्न्यादिक्रमेणाध्यात्मादिविभाग उक्तः तथापि तदुत्पादकतद्ग्राह्यभूतक्रमेण तत्रापि ज्ञानेन्द्रियपूर्वकत्वात् कर्मेन्द्रियप्रवृत्तेः तदुत्पादकग्राह्यभूतक्रमेणाध्यात्मादिक्रम इहोक्तः ॥ १४ ॥

त्वगध्यात्ममिति प्रोक्तं स्प्रष्टव्यं स्पर्शलक्षणम् ।
अधिभूतं तदित्युक्तं वायुस्तत्राधिदैवतम् ॥ १५ ॥

वायुरिति । यद्यपि 'ओषधिवनस्पतयो लोमानि भूत्वा त्वचं प्राविशन्निति' श्रुतौ ओषधिवनस्पतीनां त्वग्देवतात्वमुक्तम् । तथापि तेषां देवतात्वाप्रसिद्धेस्तेषामधिष्ठाता वायुरेव ओषध्यादिशब्देनोक्त इति मत्वा इह वायुरित्युक्तम् । वृक्षाणां वायव्यत्वं च श्रुत्यादिप्रसिद्धमिति भावः ॥

चक्षुरध्यात्ममित्युक्तं द्रष्टव्यं रूपलक्षणम् ।
अधिभूतं तदित्युक्तमादित्योऽत्राधिदैवतम् ॥ १६ ॥

जिह्वाध्यात्मं तथाऽऽस्वाद्यमधिभूतं रसात्मकम् ।
वरुणो देवता तत्र जिह्वायामधिदैवतम् ॥ १७ ॥

जिह्वेति । रसात्मकमास्वाद्यमधिभूतमित्यन्वयः । वरुणो वा तं गृह्णातीत्यादौ व्याधिविशेषे वरुणशब्दप्रयोगात् तद्व्यावृत्त्यर्थं देवतारूपो वरुणो-

ऽधिदैवतमित्युक्तम् । वरुणस्याधिष्ठातृत्वात् रसस्य चात्रात्मकत्वात् 'शन्नो मित्रश्शं वरुणः' इत्यत्र [1] देवतानुगतस्य गणनाच्च तत्र देवतेति भावः ॥

घ्राणमध्यात्ममित्युक्तं घ्रातव्यं गन्धलक्षणम् ।
अधिभूतं तदित्युक्तं [2] पृथिव्यत्राधिदैवतम् ॥ १८ ॥

घ्राणेन्द्रियस्य पार्थिवत्वात् पृथिव्यभिमानिदेवतायास्तत्र देवतात्वमुचितमिति पृथिव्यत्राधिदैवतमित्युक्तम् । यद्वा 'दिग्वातार्कप्रचेतोऽश्वीति' संप्रदायश्लोके अश्विनोर्घ्राणाधिदेवतात्वोक्तेः, बडवाभूतसूर्यपत्नीनासिकाभ्यां निर्गतत्वेन पुराणप्रसिद्धेश्च तयोरेवाधिदैवतत्वौचित्याच्च इह पृथिवीशब्देन तावेवोक्तौ । अपूतौ वा इमौ मनुष्यचराविल्यत्र तयोर्मनुष्यवत् पृथिवीसम्बन्धश्रवणात् । यद्यपि 'वायुः प्राणो भूत्वा नासिके प्राविश' दित्यत्र वायोर्देवतात्वमुक्तं तथापि नासिकासंचारिश्वासरूपवायोर्गन्धग्रहणसहकारित्वमात्रेण तथोक्तम् । वस्तुतस्तु तत्र वायुशब्देन तत्सहचारी पूर्वोक्तदेवतैव ग्राह्येति न विरोधः ॥ १८ ॥

वैशेषिकादयः — कर्मेन्द्रियाणि न सन्त्येव हस्ताद्यवच्छिन्नात्मनि प्रयत्नोत्पत्तौ ततः एव हस्तादौ व्यापारोत्पत्तिसंभवादित्याहुः । तदयुक्तं, अग्निर्वाग्भूत्वेत्यादिश्रुतिविरोधात् । कुणित्वादिप्रापककर्मप्रतिबद्धेन्द्रियाभावे कुणित्वपंगुत्वाद्यसंभवापत्तेः । अन्यथा तत्तद्गोलकावच्छिन्नात्ममनस्संयोगादेव ज्ञानोत्पत्तिसंभवेन ज्ञानेन्द्रियाणामप्यभावप्रसङ्गाच्चेत्यभिप्रेत्य कर्मेन्द्रियेषूक्तं विभागमाह वागित्यादिना ।

वागध्यात्ममिति प्रोक्तं वक्तव्यं शब्दलक्षणम् ।
अधिभूतं तदित्युक्तमग्निस्तत्राधिदैवतम् ॥ १९ ॥

वागादयश्च यथाक्रमं राजसाकाशादिभूतकार्याणीति बोद्धव्यम् ॥ १९ ॥

---

1. अ. इन्द्रिय देवता । 2. अश्विनावधिदैवतम् ।

हस्तावध्यात्ममित्युक्तमादातव्य च यद्भवेत् ।
अधिभूतं तदित्युक्तमिन्द्रस्तत्राधिदैवतम् ॥ २० ॥

इन्द्र इति । 'इन्द्रो मे बले श्रितः' इति श्रुत्या इन्द्रस्य बलाधिष्ठातृत्वाद्बलस्य बाह्वोर्बलमिति श्रुत्या बाहुधर्मत्वादिन्द्रो हस्ताधिदैवतमित्यर्थः ॥

पादावध्यात्ममित्युक्तं गन्तव्यं तत्र यद् भवेत् ।
अधिभूतं तदित्युक्तं विष्णुस्तत्राधिदैवतम् ॥ २१ ॥

विष्णोर्विक्रमणादिकर्तृत्वाद्विक्रमणहेतुपादाधिष्ठातृत्वं तस्योचितमित्यर्थः ॥

पायुरिन्द्रियमध्यात्मं विसर्गस्तत्र यो भवेत् ।
अधिभूतं तदित्युक्तं मृत्युस्तत्राधिदैवतम् ॥ २२ ॥

उपस्थेन्द्रियमध्यात्मं स्त्र्याद्यानन्दस्य कारणम् ।
अधिभूतं तदित्युक्तमधिदैवं प्रजापतिः ॥ २३ ॥

प्रजापतिरिति । यद्यपि 'आपो रेतो भूत्वा शिश्नं प्राविशन्नि'ति श्रुतावपां देवतात्वमुक्तम्; तथाप्यत्रापश्शब्देन तदुपलक्षितपञ्चभूतोपाधिकः प्रजापतिरेवोक्त इति भावः ॥ २२–२३ ॥

मन्तव्यबोद्धव्यादिकं सर्वं यद्यपि श्रोतव्यादिरूपमेव तथापि मन्तव्यत्वादिरूपेण श्रोतव्याद्यपेक्षया भेदमङ्गीकृत्य तेषां मनआदिविषयत्वमाह मन्तव्यमित्यादिना —

मनोऽध्यात्ममिति प्रोक्तं मन्तव्यं तत्र यद्भवेत् ।
अधिभूतं तदित्युक्तं चन्द्रस्तत्राधिदैवतम् ॥ २४ ॥

बुद्धिरध्यात्ममित्युक्तं बोद्धव्यं तत्र यद्भवेत् ।
अधिभूतं तदित्युक्तं अधिदैवं बृहस्पतिः ॥ २५ ॥

बृहस्पत्यादीनां तु बुद्ध्यादिदेवतात्वमागमादवगन्तव्यम् । इतरेषां तु 'अग्निर्वाग्भूत्वा' इत्यादिश्रुतौ तथात्वं स्पष्टमिति ॥ २४-२५ ॥

अहङ्कारस्तथाध्यात्ममहंकर्तव्यमेव च ।
अधिभूतं तदित्युक्तं रुद्रस्तत्राधिदैवतम् ॥ २६ ॥

चित्तमध्यात्ममित्युक्तं चेतव्यं तत्र यद्भवेत् ।
अधिभूतं तदित्युक्तं क्षेत्रज्ञोऽत्राधिदैवतम् ॥ २७ ॥

तमोऽध्यात्ममिति प्रोक्तं विकारस्तस्य यो भवेत् ।
अधिभूतं तदित्युक्तमीश्वरोऽत्राधिदैवतम् ॥ २८ ॥

क्षेत्रज्ञः साक्षी ; ईश्वरस्तु मायाप्रवर्तकः जगत्कारणमिति भेदः ॥

एवमध्यात्मादिविभागं प्रदर्श्य इन्द्रियैरर्थोपलब्धिर्जागरितमिति वाक्ये इन्द्रियग्रहणं करणोपलक्षणार्थमित्यभिप्रेत्य वदन् वाक्यार्थमुपसंहरति—

बाह्यान्तःकरणैरेवं देवतानुग्रहान्वितैः ।
स्वं स्वं च विषयं ज्ञानं तज्जागरितमुच्यते ॥ २९ ॥

बाह्येति । अत्र ज्ञानमिति कर्मेन्द्रियव्यापाराणामुपलक्षणं, अन्यथा कर्मेन्द्रियस्यासंग्रहापातात् स्वरूपनिरूपणवैयर्थ्यं स्यादिति ॥ २९ ॥

तदुभयाभिमानीत्यत्रोभयशब्दार्थं वदन् तद्वाक्यार्थमाह—

येयं जागरितावस्था शरीरं करणाश्रयम् ।
यस्तयोरभिमानी स्याद्विश्व इत्यभिधीयते ॥ ३० ॥

येयमिति । विश्वस्य स्थूलसूक्ष्मकारणशरीरत्रयाभिमानित्वात् सूक्ष्मशरीर[1]ग्रहणाय शरीरं करणाश्रयमित्युक्तं । अत एव तमश्शब्दितकारणशरीरं अपि

1. अ. संग्रहाय ।

तमोऽध्यात्ममित्यत्रोक्तम् । अन्यथा जागरावस्थोक्तिप्रस्तावे तस्यानवसरप्रसङ्गात् । तच्चेह शरीरग्रहणेन गृहीतमिति बोध्यम् ॥ २० ॥

ननु 'तत्कार्यं च विराड्भवे' दित्यत्र समष्टिव्यष्टिशरीरयोरभिधानात् समष्टौ च वैश्वानरशब्दितस्य वैराजस्याभिमानित्वात् कथं व्यष्टयभिमानिनो विश्वस्य तदुभयाभिमानित्वमित्यत आह—

विश्वं वैराजरूपेण पश्येद्भेदनिवृत्तये ।

विश्वमिति । वैराजस्य रूपमिव रूपं यस्य सः तथा । भावप्रधानो निर्देशः, वैराजरूपत्वेनेत्यर्थः । वैराजं विश्वात्मत्वेन पश्येदित्यर्थः । हिरण्यगर्भरूपेण चिन्तयेदित्यादावप्येवमेवार्थः । यथाश्रुते विश्वस्य वैराजान्तर्भावे विश्वस्य प्राधान्यं न स्यात् । तथा च सति प्रत्यगात्मबोधनं न भवेत् । वैराजादीनामीश्वरावस्थाभेदत्वेन प्रत्यगात्मावस्थाभेदत्वाभावात् । तथा सति 'अकारमात्रं विश्वः स्यात्' 'अकारं पुरुषं विश्वमुकारे प्रविलापयेत्' इत्यादिवक्ष्यमाणा विश्वादिप्रधानव्यपदेशाः विरुध्येरन्निति । एतदुक्तं भवति — एकस्यैव चैतन्यस्य समष्टिव्यष्ट्यभिमानभेदेन भेदात्, जीवानामपि 'सर्वे जीवाः सर्वमयाः' इति श्रुत्या अपरिच्छेदात् परिच्छिन्नव्यष्ट्यभिमानकृतः परिच्छेदभ्रमः । तत्र समष्टिव्यष्टयोः स्थूलत्वसाम्येनाभेदे चिन्तिते [1] परिच्छेदाभिमाननिवृत्त्या परिच्छेदभ्रमनिवृत्तौ तदभिमानिनोरपि विश्ववैराजयोरभेददर्शनं स्यादिति ॥

'एतत्त्रयमकारः' इत्यादिनोक्तम् पादानां मात्राणां चाभेदं श्रौतक्रममनुसृत्यैव, 'अकारमात्रं विश्वः स्यात्' इत्यादिना वक्ष्यामीत्यभिसंधाय अपञ्चीकृतेत्यादिनोक्तं द्वितीयपादं व्याचष्टे **ज्ञानेन्द्रियाणीत्यादिना**—

ज्ञानेन्द्रियाणि पञ्चैव पञ्च कर्मेन्द्रियाणि च [2] ॥ २१ ॥

1. ब. परिच्छिन्न 2. ण्यपि ।

श्रोत्रं त्वङ् नयनं [1]घ्राणं जिह्वा धीन्द्रियपञ्चकम् ।
वाक्पाणिपादपायूपस्थाः कर्मेन्द्रियपञ्चकम् ॥ ३२ ॥

मनो बुद्धिरहङ्कारश्चित्तं चेतश्चतुष्टयम् ।
सङ्कल्पाख्यं मनोरूपं बुद्धिर्निश्चयरूपिणी ॥ ३३ ॥

अभिमानात्मकस्तद्वदहङ्कारः प्रकीर्तितः ।
अनुसन्धानरूपं च चित्तमित्यभिधीयते ॥ ३४ ॥

सङ्कल्पाख्यमिति । सङ्कल्पवृत्तिरूपेण परिणतमन्तःकरणं मनः इत्यर्थः । निश्चयाख्यवृत्तिपरिणतं च बुद्धिः । अभिमानवृत्तिपरिणतमन्तः-करणं अहङ्कारः । पूर्वोत्तरानुसंधानरूपवृत्तिमच्चित्तमित्यर्थः ॥

मनो बुद्धिरहङ्कारश्चित्तं चेति चतुष्टयम् ।
संशयो निश्चयो गर्वः स्मरणं विषया इमे ॥

इत्यभियुक्तोक्तेः । तत्र गर्वोऽभिमानः, स्मरणमनुसंधानं, विषयाः साध्या वृत्तय इत्यर्थः ॥ ३४ ॥

प्राणोऽपानस्तथा व्यान उदानाख्यस्तथैव च ।
समानश्चेति पञ्चैताः कीर्तिताः प्राणवृत्तयः ॥ ३५ ॥

खं वाय्वग्न्यम्बुक्षितयो भूतसूक्ष्माणि पञ्च च ।
अविद्याकामकर्माणि लिङ्गं पुर्यष्टकं विदुः ॥ ३६ ॥

पुर्यष्टकमिति । एकैकं पञ्चकमेकैका पुरी, मनआदिचतुष्टयमेका पुरी, कामादिकं प्रत्येकमेकैका पुरीति पुर्यष्टकं । एतच्च ज्ञानेन्द्रियादिपञ्चकं जीवस्य भोगसाधनत्वात् तदुपाधित्वेन तदवस्थानप्रदेशत्वाच्च पुरीव राज्ञः पुरीत्यर्थः ॥

---

1. अ. जिह्वा घ्राणं चेन्द्रियपञ्चकम्

'ज्ञानेन्द्रियाणि खलु पञ्च तथापराणि
कर्मेन्द्रियाणि मनआदिचतुष्टयं च ।
प्राणादिपञ्चकमथो वियदादिकं च
कामश्च कर्म च तमः पुनरष्टमी पूः' ॥

इत्यभियुक्तोक्तेरिति । तत्र वार्तिके अभियुक्तश्लोके च अविद्यातमश्शब्दौ पूर्वपूर्वभ्रमजन्यवासनारूपाविद्यापरौ । मूलाविद्यायाः कारणशरीरत्वेन सूक्ष्मशरीरान्तर्भावासंभवात् । पूर्वपूर्वभ्रमजन्यवासनायामप्यविद्याशब्दः प्रयुक्तो वाचस्पतिमिश्रैः 'अनिर्वाच्याविद्याद्वितयसचिवस्य' इत्यत्र । यद्यपि —

पञ्चप्राणमनोबुद्धिदशेन्द्रियसमन्वितम् ।
अपञ्चीकृतभूतोत्थं सूक्ष्माङ्गं भोगसाधनम् ॥

इति प्राणादिसप्तदशकमेव लिङ्गशरीरमिति आत्मबोधादावुक्तम् । अत्र च कामकर्मादीनामपि लिङ्गशरीरान्तर्भाव उच्यते 'एतत्सूक्ष्मशरीरं स्यादिति' तथाप्यात्मबोधादिश्लोकेषूपलक्षणपरत्वेन कामकर्मादीनामपि ग्रहणं स्वीकर्तव्यम् । अन्यथा तेषां शरीरत्रयेऽपि अन्तर्भावाभावेन शरीरत्रयापलापेऽपि तदपलापाभावप्रसंगात् । तथा च स्थूलप्रपञ्चस्सर्वोऽपि स्थूलशरीरं, सूक्ष्मप्रपञ्चः सर्वोऽपि सूक्ष्मशरीरं, मूलप्रकृतिः कारणशरीरमिति शरीरत्रयापलापे सर्वप्रपञ्चापलापसिद्धिरिति द्रष्टव्यम् ॥ ३६ ॥

एतत्सूक्ष्मशरीरं स्यात् मायिकं प्रत्यगात्मनः ।

एतत्पुर्यष्टकं । तस्य निरसनयोग्यतां दर्शयितुं मायिकं इति विशेषणम् ।

एवं [1]सूक्ष्मशरीरं निरूप्य तस्य यस्यामवस्थायां भोगसाधनत्वं तामवस्थां दर्शयति —

करणोपरमे जाग्रत्संस्कारोत्थप्रबोधवत् ॥ ३७ ॥
ग्राह्यग्राहकरूपेण स्फुरणं स्वप्न उच्यते ।

1. ख, नास्ति ।

करणोपरम इति । करणानां चक्षुरादीनां उपरमे सति जाग्रदनुभव-जन्यसंस्कारोत्थान्तःकरणवृत्तिरूपप्रबोधयुक्तं यद्ग्राह्यग्राहकरूपेण स्फुरणं चैतन्यमस्ति तद्विषयभूतरथगजादिः तद्विषयकान्तःकरणवृत्तिश्चेति द्वयं स्वप्न इत्यर्थः । मूले 'जागरितसंस्कारजः प्रत्ययस्सविषयः स्वप्नः' इत्युक्तत्वात्तदनु-सारेणैवं व्याख्यातम् । अन्यथा चैतन्यस्य स्वप्नावस्थान्तर्भावे तस्याप्यपलापापत्तेः ॥

एवं शरीरमवस्थां चोक्त्वा तदभिमानिनं दर्शयति —

अभिमानी तयोर्यस्तु तैजसः परिकीर्तितः ॥ ३८ ॥

अभिमानीति । तयोः स्वप्नसूक्ष्मशरीरयोः । तैजस इति । तेजसि वासनायामभिमानित्वेन निर्वृत्तो भवतीति तैजस इत्यर्थः ॥ ३८ ॥

हिरण्यगर्भरूपेण तैजसं चिन्तयेद्बुधः ।

अत्र हिरण्यगर्भशब्देन समष्टिसूक्ष्मशरीराभिमानी सूत्रात्मोच्यते । यथा व्यष्टिभूतपत्रपुष्पशाखादिकं समष्टिभूतवृक्षरूपेण पश्यति एको वृक्ष इति, तथा व्यष्टिभूतसूक्ष्मशरीराभिमानिनं आत्मानं व्यष्टिसूक्ष्मशरीराभिमानं हित्वा समष्टिसूक्ष्मशरीराभिमानित्वेन ध्यायेदित्यर्थः ॥

एवं सूक्ष्मशरीरं स्वप्नावस्थां तदभिमानिनं चोकारार्थमुक्त्वा मकारार्थं वक्तुं कारणशरीरं तस्य भोगसंपादिकामवस्थां तदभिमानिनं च दर्शयति —

चैतन्याभास[1] खचितं शरीरद्वयकारणम् ॥ ३९ ॥

आत्माज्ञानं तदव्यक्तमव्याकृतमितीर्यते ।

चैतन्येति । केवलाज्ञानस्य शरीरद्वयकारणत्वासंभवाच्चैतन्याभास-खचितमित्युक्तम् । चैतन्यप्रतिबिम्बसहितमित्यर्थः । अत्र यदित्यध्याहारः । यच्छरीरद्वयकारणमज्ञानमस्ति तदव्यक्तमव्याकृतमितीर्यत इति संबन्धः ॥

---

१. कथितम् ।

ननु शरीरद्वयकारणत्वे तस्यार्थक्रियाकारित्वेन सत्तावश्यंभावात्तत्कार्यशरीरद्वयस्यापि सत्तासंभवात्तदपलापो न संभवतीत्याशंक्य नार्थक्रियाकारित्वमेव सत्वं किं तु अबाध्यत्वं, तच्चाधिष्ठानतत्वज्ञानबाध्यत्वादज्ञानस्य नास्तीत्यभिप्रायेणाह ––

न सन्नासन्न सदसद्भिन्नाभिन्नं न चात्मनः ॥ ४० ॥

न सदिति । तर्हि शशशृङ्गादिवदसदेव स्यादित्याशंक्याह — **नासदिति** । अज्ञोऽहमस्मीत्यपरोक्षतया प्रतीयमानत्वात् नात्यन्तमसदित्यर्थः । न च सत्वनिषेधेऽसत्वं असत्वनिषेधे सत्वं वा वक्तव्यं । परस्परविरुद्धयोरन्यतरनिषेधेऽन्यतरावश्यंभावादिति वाच्यं; परमते घटात्यन्ताभावे घटतदत्यन्ताभावयोरभाववत् सत्वासत्वयोरप्यभावोपपत्तिरिति भावः । तर्हि केवलसदसद्रूपत्वाभावेऽपि तदुभयरूपत्वं स्यादित्याशंक्याह —

न सदसदिति । एकस्यैकदैव सदसद्रूपत्वस्य विरुद्धत्वादित्यर्थः । ननु तदज्ञानमात्मनः सकाशाद्भिन्नं न वा ? भिन्नत्वे अद्वैतहानिः । अभिन्नत्वे बाध्याज्ञानाभिन्नत्वेनात्मनोऽपि बाध्यत्वापत्तिरित्यत आह — **भिन्नाभिन्नमिति** । भिन्नत्वाभिन्नत्वयोः परस्परविरुद्धयोरपि भावः पूर्ववदेव द्रष्टव्यः । यद्यपि न भिन्नं नाभिन्नं नापि भिन्नाभिन्नं कुतश्चिदित्यस्य सतोऽसतः प्रत्येकं मिलितस्य च प्रतियोगित्वमुच्यत इति आनन्दगिरीये व्याख्यातम् । तथापि वार्तिके आत्मन एव कण्ठरवेण भेदादिप्रतियोगित्वमुक्तमिति एवं व्याख्यातम् ॥ ४० ॥

ननु सत्वादिना निर्वक्तुमशक्यत्वेऽपि सभागत्वादिना निर्वक्तुं शक्यत एवेत्याशंक्य सभागत्वं नाम सावयवत्वं । तच्चावयवरूपकारणसमवेतत्वं । तच्चाज्ञानस्यानादित्वेन नास्तीत्याह —

न सभागं न निर्भागं न चाप्युभयरूपकम् ।
ब्रह्मात्मैकत्वविज्ञानहेयं मिथ्यात्वकारणात् ॥ ४१ ॥

न सभागमिति । तर्हि निर्भागं भविष्यतीत्याशंक्य तद्भागभूताना-मंशभूतानां पृथिव्यादीनां विद्यमानत्वान्न निर्भागमित्याह — **न निर्भागमिति ।** अत एव नोभयरूपत्वमित्याह — **न चापीति ॥**

ननु सर्वात्मना निर्वक्तुमशक्यत्वे तत्स्वरूपाधिगतिरेव न स्यात् । लक्षणाभावे लक्ष्याधिगतेरसंभवादित्याशंक्य सत्वादिना निर्वचनाभावेऽपि आत्मज्ञानापनोद्यत्वादिरूपेण निर्वचनं संभवतीत्याह—**ब्रह्मेति ।** ब्रह्मात्मैकत्व-विषयकाज्ञानस्यैवानर्थहेतुत्वात्तद्विषयकज्ञानमेव तन्निवर्तकमित्यर्थः । **हेयमिति ।** नाश्यमित्यर्थः । ननु अन्यज्ञानेन अन्यस्य नाशः कथमित्याशंक्य मिथ्यात्वात् तदधिष्ठानतत्त्वज्ञानेन तदज्ञानस्य निवृत्तिः संभवतीत्याह— **मिथ्यात्वेति ॥**

एवं कारणशरीरस्य स्वरूपं निरूप्यावस्थां निरूपयति —

ज्ञानानामुपसंहारो बुद्धेः कारणतास्थितिः ।
वटबीजे वटस्येव सुषुप्तिरभिधीयते ॥ ४२ ॥

ज्ञानानामिति । अत्र ज्ञानानामिति बहुवचनात् स्थूलसूक्ष्मार्थ-विषयकाणां जाग्रत्स्वप्नावस्थासंबन्धिनां सर्वेषां ज्ञानानामभावो विवक्षितः । तर्हि वृत्तीनामभावे बुद्धेरप्यभावः स्यादित्याशङ्क्याह — **बुद्धेरिति । कारण-तास्थितिरिति ।** कारणात्मना ज्ञानात्मना स्थितिरवस्थानं । पुनर्बुद्ध्युत्पादन-योग्यवासनात्मना अवस्थानमित्यर्थः । उपरत [1] वृत्तिकतया बुद्धेः कारणात्मनाव-स्थितिः सुषुप्तिरभिधीयत इत्यर्थः । ज्ञानानामुपसंहारो मुक्तावपीति बुद्धेः कारणतास्थितिरित्युक्तम् । तावत्युक्ते जाग्रद्दशायामतिव्याप्तिः, कार्यदशायामपि कार्यस्य कारणरूपेणावस्थानात् अत उक्तम् — **ज्ञानानामुपसंहार इति ।** तत्रानुरूपं दृष्टान्तमाह— **वटेति ॥ ४२ ॥**

अभिमानी तयोर्यस्तु प्राज्ञ इत्यभिधीयते ।

---

1. अ. वृत्तिकाया ।

जगत्कारणरूपेण प्राज्ञात्मानं विचिन्तयेत् ॥ ४३ ॥

तयोः कारणशरीरसुषुप्त्यवस्थयोः । जगदिति । व्यष्टिकारणशरीराभिमानिनं प्राज्ञात्मानं समष्टिमायावच्छिन्नेश्वरात्मना चिन्तयेदित्यर्थः ॥ ४३ ॥

ननु विश्वतैजसादीनां बहूनामङ्गीकारे चिदात्मकमेकं तत्त्वमित्यद्वैतहानिः स्यादित्याशङ्क्य तेषां भेदस्य तत्तदुपाधिकृतत्वात् स्वतश्चिदात्मनो न भेद इत्याह —

विश्वतैजससौषुप्तविराट्सूत्राक्षरात्मभिः ।
विभिन्नमिव [1] संमोहादेकं तत्त्वं चिदात्मकम् ॥ ४४ ॥

विश्वेति । अक्षरात्मभिरिति तृतीया इत्थंभावे । चिदात्मकमेकमेव तत्त्वं विश्वादिरूपेण विभिन्नमिव भासत इति शेषः । तत्र हेतुमाह — संमोहादिति । चिदात्मकमेकं तत्वमित्यज्ञानादित्यर्थः ॥ ४४ ॥

तादृशं ज्ञानं कथं भवतीत्याशङ्क्य तादृशज्ञानार्थं प्रपञ्चापलापप्रकारं दर्शयति विश्वादिकेत्यादिना ।

तत्र प्रथमं विश्वादीनां त्रयाणां वैराजादीनां त्रयाणां च भेदाभावसिद्ध्यर्थं ऐक्यचिन्तनं दर्शयति—

विश्वादिकं त्रयं यस्माद्वैराजादित्रयात्मकम् ।
एकत्वेनैव संपश्येदन्याभावप्रसिद्धये ॥ ४५ ॥

विश्वेति । यस्मादेवं संपश्येत्तस्मादात्मानमद्वयं पश्येदित्युत्तरेण संबन्धः । [2] तथा भेदचिन्तनेऽभेद एव भवतीत्यर्थः । तत्र प्रथमेनादिशब्देन तैजसप्राज्ञयोर्ग्रहणं द्वितीयेनादिशब्देन सूत्राक्षरात्मनोर्ग्रहणं । एकत्वेनेति । यथा व्यष्टिपत्रपुष्पफलशाखादिकमेको वृक्ष इति एकत्वेन पश्यति तथा

1. सम्मोहादेकं सत्त्वम् । 2. ब. नास्ति ।

व्यष्टिविश्वादीन् समष्टिवैराजात्मना पश्येदित्यर्थः । अन्याभावेति । अन्यत्वाभावसिद्धये इत्यर्थः ॥ ४५ ॥

तथा च त्रयः परिशिष्टा भवन्ति । तेषां त्रयाणामपि चिदात्मनि विलापनं वक्तुं अकारादिशब्दस्याप्यपलापसिध्यर्थं, शब्दार्थयोरभेदं दर्शयति —

ओंकारमात्रमखिलं विश्वप्राज्ञादिलक्षणम् ।
वाच्यवाचकताभेदाद्भेदेनानुपलब्धितः ॥ ४६ ॥

ओंकार इति । विश्वप्राज्ञादिलक्षणमखिलमर्थजातं सर्वशब्दात्मकप्रणवमात्रं अकारोकारमकारमात्रं । तत्र च स्थूलप्रपञ्चवाचकसर्वशब्दात्मकत्वमकारस्य, सूक्ष्मप्रपञ्चवाचकसर्वशब्दात्मकत्वमुकारस्य, कारणवाचकसर्वशब्दात्मकत्वं मकारस्य च द्रष्टव्यम् । एतत्सर्वं माण्डूक्यभाष्यादौ स्पष्टमुक्तम् । सर्वशब्दात्मकत्वं च प्रणवस्य तद्यथा शंकुनेत्यादि छान्दोग्योपनिषदि स्पष्टमुक्तम् । तत्र हेतुमाह — वाच्यवाचकतेति । भवितृप्रधानो निर्देशः । वाच्यवाचकाभेदादित्यर्थः । वाच्यवाचकाभेदे हेतुमाह—भेदेनेति । वाच्याद्भेदेन वाचकस्य, वाचकाद्भेदेन वाच्यस्यानुपलब्धेरित्यर्थः । वाच्यवाचकाभेदो माण्डूक्योपनिषद्भाष्यादौ सम्यङ्निरूपित इति नेह प्रपञ्च्यते ॥ ४६ ॥

एवं सामान्यतः प्रणवतदर्थयोरभेदमुक्त्वा इदानीं विशिष्य प्रणवावयवानां तदर्थानां चाभेदं दर्शयति —

अकारमात्रं विश्वः स्यादुकारस्तैजसः स्मृतः ।
प्राज्ञो मकार इत्येवं परिपश्येत्क्रमेण तु ॥ ४७ ॥

अकारमात्रमिति ॥ ४७ ॥

एवं समाधिकालपूर्वकृत्यमुक्त्वा समाधेरव्यवहितपूर्वकालकर्तव्यं प्रविलापनप्रकारमाह —

समाधिकालात्प्रागेवं विचिन्त्यातिप्रयत्नतः ।
स्थूलसूक्ष्मक्रमात्सर्वं चिदात्मनि विलापयेत् ॥ ४८ ॥

समाधीति । विश्ववैराजाद्यभेददृष्टीनां प्रणवावयवतदर्थाभेददृष्टीनां चासुलभत्वादतिप्रयत्नत इत्युक्तम् ॥ ४८ ॥

स्थूलादिक्रमेण सर्वं चिदात्मनि विलापयेदिति संक्षेपेणोक्तं विलापनप्रकारं विशिष्य दर्शयति —

अकारं पुरुषं विश्वमुकारे प्रविलापयेत् ।
उकारं तैजसं सूक्ष्मं मकारे प्रविलापयेत् ॥ ४९ ॥
मकारं कारणं प्राज्ञं चिदात्मनि विलापयेत् ।

अकारमिति । उकारे प्रविलापयेदिति । अकार उकार एवेत्येवंप्रकारेणेत्यर्थः । मकारे प्रविलापयेदिति । उकारो मकार एवेति प्रकारेणेत्यर्थः । प्राज्ञं चिदात्मनि विलापयेदिति । मकारोऽहमेवेत्येवंप्रकारेणेत्यर्थः । एवं च मकार ओंकार एव। ओंकारोऽहमेवेति पाठान्तरं वार्तिकाननुगुणमेवेति वेदितव्यम् । तादृशपाठस्य सर्वोपनिषद्व्याख्यानाननुगुणत्वात् । प्रपञ्चस्तु पञ्चीकरणभावप्रकाशिकायां द्रष्टव्यः ॥

एवं चिदात्मनि विलापयेदिति सर्वप्रपञ्चप्रविलापनमुक्त्वा चिदात्मा कीदृश इत्याकांक्षायां चिदात्मस्वरूपं कथयन् संप्रज्ञातसमाधिप्रकारमाह —

चिदात्माहं नित्यशुद्धबुद्धमुक्तसदद्वयः ॥ ५० ॥
परमानन्दसन्दोहो वासुदेवोऽहमोमिति ।

चिदात्मेति । अत्र च वाक्यद्वयाङ्गीकारात् पूर्वोत्तरार्धयोरहमित्यस्य न पौनरुक्त्यं। नित्यपदं शुद्ध इत्यादिषु सर्वत्रान्वेति नित्यशुद्धो नित्यबुद्धो

नित्यमुक्तो, नित्यसद्रूपो नित्यमद्वयरूप इति । तथा च शुद्धत्वादीनां कादाचित्कत्वं निरस्तम् । एतादृशचिदात्मरूपस्य इष्यमाणत्वे हेतुं दर्शयति— परमेति तस्य पूर्णतां दर्शयति वासुदेव इति ॥

सर्वत्रासौ समस्तं च वसत्यत्रेति वै यतः ।
ततस्स वासुदेवेति विद्वद्भिः परिपठ्यते ॥

इति विष्णुपुराणवचनात्तस्य पूर्णत्वार्थकत्वादित्यर्थः परमानन्दसन्दोहश्चासौ वासुदेवश्चेति समानाधिकरणसमासः । आनन्दसन्दोहरूपत्वं च सर्वेषामानन्दानां ब्रह्मानन्देऽन्तर्भावादिति द्रष्टव्यम् । वासुदेवस्य प्रणवार्थत्वात् प्रणवाभिन्नत्वादोमित्यस्य तद्वाचकवासुदेवादिशब्दैः सामानाधिकरण्यं द्रष्टव्यम् । अथवा पूर्वार्धोक्तस्य महावाक्यार्थस्य स्वानुभवेनाङ्गीकारार्थो वा ओमिति ॥

एवं शब्दानुविद्धसंप्रज्ञातसमाधिमुक्त्वाऽसंप्रज्ञातसमाधिं वक्तुं संप्रज्ञातसमाधिरूपवृत्तिविलयप्रकारमाह —

ज्ञात्वा [1] विवेचितं चित्तं तत्साक्षिणि विलापयेत् ॥ ५१ ॥

ज्ञात्वेति । बहुकालं संप्रज्ञातसमाधौ स्थित्वेत्यर्थः । तत्साक्षिणीति । विवेचकचित्तसाक्षिणीत्यर्थः ॥ ५१ ॥

इदानीमसंप्रज्ञातसमाधिमाह—

चिदात्मनि विलीनं [2] चेत्तच्चित्तं न विचालयेत् ।
पूर्णबोधात्मनाऽऽसीत पूर्णाचलसमुद्रवत् ॥ ५२ ॥

चिदात्मनीति । पुनः किं कुर्यादित्यत आह—पूर्णेति । तत्र दृष्टान्तमाह— पूर्णेति । न चलतीत्यचलः । पूर्णः अचलश्च योऽयं समुद्रः तद्वदासीतेत्यर्थः ॥ ५२ ॥

---

1. विवेचनं 2. च तच्चित्तं

एवं समाधिप्रकारमुक्त्वा तत्परिपाकफलभूततत्त्वसाक्षात्कारप्रकारं दर्शयति —

एवं समाहितो योगी श्रद्धाभक्तिसमन्वितः ।
जितेन्द्रियो जितक्रोधः पश्येदात्मानमद्वयम् ॥ ५३ ॥

एवमिति । एवमुक्तप्रकारेण समाहितः समाधियुक्तो योगी तत्परिपाकानन्तरं अद्वयमात्मानं पश्येत् । ज्ञाने विध्यसंभवात् साक्षात्करोतीत्यर्थः । ज्ञाने विध्यसंभवे तादृशसाक्षात्कारोत्पत्यर्थं समाधिकालेऽपि श्रद्धाभक्तीन्द्रियजयक्रोधजयादीनामावश्यकतां दर्शयति श्रद्धेत्यादिना ॥५३॥

ननु लौकिकं व्यापारं विहाय सर्वदा तत्त्वनिष्ठारूपसमाधिः कर्तुं न शक्यत इत्याशङ्क्याधिकारिविशेषणीभूतवैराग्यस्यैव दार्ढ्याय समाधिदशायामपि वैराग्यं दर्शयति—

आदिमध्यावसानेषु दुःखं सर्वमिदं यतः ।
तस्मात्सर्वं परित्यज्य तत्त्वनिष्ठो भवेत्सदा ॥ ५४ ॥

आदीति । आदौ भोगसाधनीभूतद्रव्यार्जने दुःखं, मध्ये तत्परिपालने दुःखं, अवसाने तन्नाशे दुःखमित्येवंप्रकारेण सर्वमपि सर्वदा दुःखहेतुरेव । एवं ब्रह्मलोकान्तलोकसाधनकर्माद्यार्जनमपि दुःखहेतुरेवेति निश्चित्य सातिशयानित्यफलसाधनं सर्वं परित्यज्य नित्यनिरतिशयपुरुषार्थसिद्ध्यर्थं सर्वदा तत्त्वनिष्ठारूपसमाधिमान् भवेदित्यर्थः ॥ ५४ ॥

एवं समाधिनिष्ठया तत्त्वसाक्षात्कारलाभे किं फलं भवतीत्याशंक्य कृतकृत्यता भवतीत्याह —

यः पश्येत्सर्वगं शान्तमानन्दात्मानमद्वयम् ।
न तेन किंचिदाप्तव्यं ज्ञातव्यं वावशिष्यते ॥ ५५ ॥

कृतकृत्यो भवेद्विद्वान् जीवन्मुक्तो भवेत्सदा ।
आत्मन्यारूढभावस्तु जगदेतन्न वीक्षते ॥ ५६ ॥

कदाचिद्व्यवहारेषु द्वैतं यद्यपि पश्यति ।
बोधात्मव्यतिरेकेण न पश्यति चिदन्वयात् ॥ ५७ ॥

य इति । सर्वत्र परिपूर्णपरमानन्दाद्वयब्रह्मरूपं आत्मानं साक्षात्कुर्वतः सर्वानन्दानां ब्रह्मानन्द एवान्तर्भावादाप्तव्यान्तरं नास्ति । 'यस्मिन्विज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं स्यादिति' ज्ञातव्यान्तरमपि नास्तीत्यतः कृतकृत्यो भवतीत्यर्थः । कृतकृत्यो भवेदित्यस्य विवरणं जीवन्मुक्तो भवेदिति । सदेति — सदा समाधिकाले तदितरभिक्षाटनादिव्यवहारकाले चेत्यर्थः । अन्यथा जीवन्मुक्तत्वस्य ज्ञानात्पूर्वकाले विदेहकैवल्यकाले चाभावेन विरोधात् । अत एव समाधिकाले तदितरभिक्षाटनादिव्यवहारकाले द्वैतदर्शनेऽपि तस्य मिथ्यात्वेनैव दर्शनान्न जीवन्मुक्तताया विरोध इति दर्शयति — कदाचिदिति । बद्धजनसाधारणद्वैतदर्शनमङ्गीकरोति–द्वैतं यद्यपि पश्यतीति । तर्हि बद्धजनात्को विशेष इत्यत आह–बोधात्मेति । बद्धजनः सर्वदा द्वैतं पश्यति । विद्वांस्तु कदाचित्समाधिव्यतिरिक्तकाल एव, इत्येको विशेषः । अपरस्तु, बद्धजनो बोधात्मव्यतिरेकेण द्वैतं सत्यतया पश्यति, विद्वांस्तु सत्यतया न पश्यति । तत्र हेतुः–चिदन्वयादिति । सर्वत्र प्रपञ्चे चित एव सत्ताप्रदत्वेनानुस्यूतत्वज्ञानादित्यर्थः ॥ ५७ ॥

विद्वान् द्वैतं सत्यतया न पश्यतीत्युक्तं, कथं पुनः पश्यतीत्याह—

किं तु पश्यति मिथ्यैव दिङ्मोहेन्दुविभागवत् ।

किन्त्विति । शुद्धाद्वितीयब्रह्मणः प्रपञ्चाकारत्वस्य मिथ्यात्वे दृष्टान्तमाह— दिङ्मोहेति । प्राच्यादीनां प्रतीच्यादिप्रतिपत्तिवदित्यर्थः । एकस्यैव ब्रह्मणो देवतिर्यङ्मनुष्यादिरूपेण भेदस्य मिथ्यात्वे दृष्टान्तमाह— इन्द्विति ।

यथा एकस्यैवेन्दोर्भेदेन भानं नेत्रावष्टम्भाद्युपाधिवशात्तथैकस्यैव ब्रह्मणस्तत्तदुपाधिवशाद्देवतिर्यङ्मनुष्यादिरूपेण भेदभानमित्यर्थः ॥

ननु तत्त्वसाक्षात्कारानन्तरमज्ञाननाशेऽपि पुनश्शरीरादिप्रतिभासाङ्गीकारेऽनिर्मोक्ष एव स्यादित्याशङ्क्य तस्यावधिमाह—

प्रतिभासश्शरीरस्य तदाऽऽप्रारब्धसंक्षयात् ॥ ५८ ॥

प्रतिभास इति । तदा ज्ञानकालेऽपि **शरीरस्य प्रतिभासः** आप्रारब्धसंक्षयादिति च्छेदः । मर्यादायामाङ् प्रारब्धसंक्षयपर्यन्तं । तन्नाशे तु शरीरादिप्रतिभासोऽपि नश्यतीत्यर्थः । तदुक्तमभियुक्तैः—

शास्त्रेण नश्येत्परमार्थरूपं कार्यक्षमं नश्यति चापरोक्ष्यात् ।
प्रारब्धनाशात् प्रतिभासनाश एवं त्रिधा नश्यति चात्ममाया ॥ इति ।

अस्मिन्नर्थे श्रुतिं प्रमाणयति—

तस्य तावदेव चिरमित्यादि श्रुतिरब्रवीत् ।

तस्येति । तस्य ज्ञानिनस्तावदेव तावत्पर्यन्तमेव **चिरं** विलम्बः यावत्प्रारब्धकर्मणा न विमोक्ष्ये न विमोक्ष्यते । अथ प्रारब्धकर्मविमोचनानन्तरं संपत्स्ये संपद्यते । लकारपुरुषव्यत्ययश्छान्दसः । ज्ञानेनाज्ञानस्यावरणशक्तिनाशेऽपि तत्कृतो विक्षेपः कंचित्कालं चक्रभ्रमिन्यायेन, परमते तन्त्वादिनाशानन्तरमपि पटादिवच्चानुवर्तत इति भावः ॥

तर्हि विदुषो बद्धजनस्येव शरीरादिप्रतिभासांगीकारे तत्कृतसुखदुःखादिकमपि स्यादित्याशंक्य तस्य मिथ्यात्वेन ज्ञातत्वान्न दुःखादिहेतुत्वमित्याह—

प्रारब्धस्यानुवृत्तिस्तु मुक्तस्याभासमात्रतः ॥ ५९ ॥

सर्वदा मुक्त एव स्यात् ज्ञाततत्त्वः पुमानसौ ।

प्रारब्धस्येति । प्रारब्धस्य प्रारब्धकार्यस्य शरीरादेरित्यर्थः । मुक्तस्य जीवन्मुक्तस्य आभासमात्रतः प्रतीतिमात्रान्न तु वस्तुतोऽनुवृत्तिरस्तीत्यर्थः । तथा च — यथा सर्पभ्रमानन्तरं रज्जुतत्त्वं ज्ञातवतः अतिसादृश्याद्रज्ज्वाः सर्पाकारतया प्रतीतावपि न भयकम्पादीनि एवं जीवन्मुक्तस्य शरीरादिप्रतीतावपि मिथ्यात्वेन ज्ञानान्न दुःखादिहेतुत्वमिति भावः । तत्र हेतुमाह — सर्वदेति । ज्ञाततत्त्वः पुमान् सर्वदा समाधिकाले तदितरव्यवहारकाले च मुक्त एव । 'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति' इति श्रुत्या ज्ञानसमकालमेव मुक्तेः सिद्धत्वात् । ततो विदुषः शरीरादिप्रतिभासेऽपि न दुःखादिप्रसक्तिरिति भावः ॥

प्रारब्धक्षयानन्तरं विदेहकैवल्यप्राप्तिप्रकारमाह —

प्रारब्धभोगशेषस्य संक्षये तदनन्तरम् ॥ ६० ॥

अविद्यातिमिरातीतं सर्वाभासविवर्जितम् ।

आनन्दममलं शुद्धं मनोवाचामगोचरम् ॥ ६१ ॥

प्रारब्धेति । अविद्या शास्त्रेण नश्येदित्यादिश्लोकेनोक्ता त्रिविधा, सैव तिमिरं वस्तुस्वरूपाच्छादकत्वात् तदतीतं निवृत्ताविद्यकमित्यर्थः । कारणाभावमुक्त्वा कार्याभावमप्याह — सर्वेति । आभास्यन्त इत्याभासाः शरीरादयः तद्वर्जितमित्यर्थः । अविद्यातिमिरातीतत्वादेवामलं सर्वाभासविवर्जितत्वादेव शुद्धम् । अत एव केवलानन्दरूपं । तस्यापरिमिततां दर्शयति — मन इति । मनांसि वाचश्च मनोवाचः तासामगोचरं अपरिमितत्वादित्यर्थः ॥ ६१ ॥

तदानीं तत्स्वरूपप्रतिपत्त्यर्थं शब्दाद्यन्वेषणव्यावृत्त्यर्थमाह —

वाच्यवाचकनिर्मुक्तं हेयोपादेयवर्जितम् ।

प्रज्ञानघनमानन्दं वैष्णवं पदमश्नुते ॥ ६२ ॥

वाच्येति । तद्दशायामिष्टानिष्टपरिहारार्थं प्रवृत्त्यादिकं वारयति — **इहैवेति** । आनन्दस्याज्ञायमानस्य पुरुषार्थत्वाभावादाह — **प्रज्ञानघनमानन्दमिति** । स्वप्रकाशतया ज्ञायमानानन्दरूपमित्यर्थः । प्रज्ञानघनमित्यनेन भाट्टादिमत इव चिदचिदात्मकं न भवति, किं तु केवलज्ञानस्वरूपमेवेति दर्शितम् । आनन्दस्वरूपस्यात्यन्तमभिलषितत्वात् पुनर्वचनम् । विष्लृ व्याप्ताविति विषिधातुनिष्पन्नत्वात् विष्णुशब्देन त्रिविधपरिच्छेदरहितं ब्रह्मोच्यते । विष्णोरिदं वैष्णवं ब्रह्मस्वरूपं राहोश्शिर इत्यादिवदभेदेऽपि भेदोपचारः । पद्यत इति **पदं अश्नुते** प्राप्नोति । ब्रह्मस्वरूपो भवतीत्यर्थः । न तु विष्णोः पदं वैकुण्ठाख्यं लोकं प्राप्नोति । तस्योपासनाफलत्वेन तत्त्वसाक्षात्कारफलत्वासंभवात् । ब्रह्मसाक्षात्कारस्य 'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवती'त्यादिश्रुत्या ब्रह्मैक्यप्राप्तिफलकत्वादिति भावः ॥ ६२ ॥

एवं मुमुक्ष्वनुग्रहार्थं कृतस्य प्रकरणस्यार्थग्रहणे प्रकारमाह—

इदं प्रकरणं यत्नात् ज्ञातव्यं भगवत्तमैः ।
अमानित्वादिनियमैर्गुरुभक्तिप्रसादतः ॥ ६३ ॥

इदमिति । इदं पञ्चीकरणवार्तिकरूपं **प्रकरणं यत्नात्** गुरुशुश्रूषादियत्नपूर्वकं **ज्ञातव्यं** अर्थतो ज्ञातव्यं, मुमुक्षुभिरिति शेषः । कीदृशैर्गुरुभिर्ज्ञातव्यमित्यत आह — **भगवत्तमैरिति** । वेदान्तजन्यज्ञानवन्तो भगवन्तः तेषां भगवद्रूपत्वात् । तत्वसाक्षात्कारवन्तस्तु भगवत्तमास्तैर्निमित्तैस्तान् गुरून् कृत्वेत्यर्थः । 'गुरुभिर्ज्ञात्वा गुरूणां मत'मित्यादिदर्शनात् । पुनः कीदृशैरित्यत आह — **अमानित्वादीति** । अमानित्वादयः अमानित्वमदम्भित्वमित्यादि भगवद्गीतोक्ता नियमा येषां तैरित्यर्थः । 'तद्विज्ञानार्थं स गुरुमेवाभिगच्छेत् समित्पाणिः श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठ'मित्यादिश्रुतेः । एवंविधा गुरवः प्राप्या इत्यर्थः । न च तादृशाः कृतकृत्यतया किमर्थं मामुपदिशन्तीति वाच्यम् । 'तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया । उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्व-

दर्शिनः ॥' इति गीतावचनात् तादृशा अपि केवलं कृपया उपदिशन्तीति भावः । **गुरुभक्त्येति** । गुर्वी च सा भक्तिश्चेति गुरुभक्तिस्तया यः प्रसादः, गुरूणामनुग्रहस्तस्मात् ज्ञातव्यमित्यर्थः । गुरुषु भक्तिरिति वा ॥ ६३ ॥

एवं विशिष्टगुर्वनुग्रहादिदं प्रकरणमर्थतो ज्ञात्वा किं कर्तव्यमित्यत आह —

इमां विद्यां प्रयत्नेन योगी संध्यासु सर्वदा ।
समभ्यसेदिहामुत्रभोगानासक्तधीस्सुधीः ॥ ६४ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यवर्य श्रीमच्छंकरभगवत्पादशिष्य श्रीसुरेश्वराचार्यविरचितं पञ्चीकरणं संपूर्णम् ॥

इमामिति । विद्यां विद्याहेतुभूतमिदं प्रकरणमित्यर्थः । उपनिषच्छब्दवाच्यविद्याहेतुभूतवेदान्तवाक्येषु उपनिषच्छब्दवद्द्रष्टव्यम् । **प्रयत्नेनेति** । लोकवार्तादिविघ्ना यथा न स्युस्तथा प्रयत्नं कृत्वेत्यर्थः । **संध्यासु** सायंप्रातः संध्यासु **समभ्यसेत्** सम्यगभ्यसेत् अर्थानुसंधानपूर्वकं जपेदित्यर्थः । तत्राधिकारिणं दर्शयति—**इहेति** । वैराग्यं साधनचतुष्टयसंपत्त्युपलक्षणार्थः । **सुधीरिति** श्रवणमननजन्यज्ञानवानित्यर्थः । कृतश्रवणमननस्यैव निदिध्यासनेऽधिकारादिति ।

अनया पञ्चीकरणवार्तिकाभरणरूपया कृत्या ।
श्रीकृष्णः प्रीतो भवताद्विबुधार्थिनां समीक्ष्य मोदन्ताम् ॥

इति शम् ॥ ६४ ॥

इति श्रीपरमहंसपरिव्राजकाचार्य श्रीकैवल्येन्द्रसरस्वतीपूज्यपादशिष्य श्रीमज्ज्ञानेन्द्रसरस्वती पूज्यपादशिष्य श्रीमदभिनवनारायणेन्द्रसरस्वतीभिः विरचितं पञ्चीकरणवार्तिकाभरणं समाप्तम् ॥

॥ श्लोकानुक्रमणिका ॥




ब्रह्मैव सत्यम


हंसः
सोऽहं